الكفاح المسلح في الإسلام

تأليف

السيد كاظم الحسيني الحائري

مشخصات الكتاب

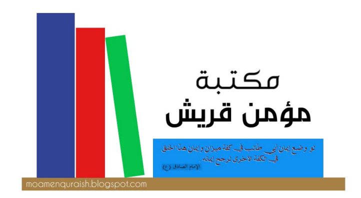
اسم الكتاب : الكفاح المسلح في الاسلام

اسم المؤلف : السيد كاظم الحائري الحسيني

عددالنسخ: ٣٠٠٠

المطبعه : مطبعه فروردين

الناشر: انتشارات الرسول المصطفى



بسم الله الرحمن الرحيم

اطلعنا على ما قامت به هيئة تحرير الأضواء من تلخيص و تيسير لكتابنا (الكفاح المسلّح فى الاسلام) و قد وجدناه بمستوى من الايجاز و التيسير بما يحقق الفائدة العامة للقرّاء ، لذا قرّرنا أن يطبع مرفقا بالكتاب نفسه شاكرين للأضواء و هيئتها هذا الجهد المبارك و اللّه ولىّ التوفيق .

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

تلخيص و تيسير

توطئة: بين يد يك أيها القارئ العزيز تلخيص وتيسير لكتاب ((الكفاح المسلّح في الاسلام)) .. وهو بحث قيّم من أكثر البحوث والدراسات الفقهيّة قيمة و أهمية في العصر الحاضر .. و من أشدها تماساً بحياة المسلم المعاصر خصوصا الشعوب التي تعيش تحت وطأة الحكومات و الأنظمة الجائرة ، أو التي تعاني من السيطرة الاستعبادية الغاشمة ...

و لما كان الكتاب قد كتب و ألف بأسلوب علمي خاص ، و وفق المنهج الفقهي الاستدلالي الذي اعتاد الفقهاء أن يسلكوه لاقتضاء الضرورة العلمية و البحث المنهجي المعتاد في هذا العلم ..

و لما كان هذا المستوى من الطرح و العرض و الاستدلال يفوق قدرة القارئ الذي ليس لديه الالمام بالمصطلحات الواردة والمنهج المتبع في مثل هذا البحث كان من الضرورة تيسير الكتاب لهذا المستوى من القرّاء الأكارم و تبسيط مفاهيمه و مصطلحاته لتتم الفائدة من هذا الكتاب الفقهي القيم بشكل أوسع و بصورة أعم .. لذلك تم

استئذان المؤلف آية الله السيد كاظم الحائري بتبسيط أفكار الكتاب و تلخيصه وعرضه مجرداً من الاستدلال و بأسلوب يمكّن القراء من استيعاب مادته و أفكاره ·· و تشخيص الأحكام و الآراء الفقهية الواردة فيه ، و القائمة على أسس استدلالية ، و استنباط علمي يمثل رأي المؤلف الفقيه دام ظله ، و يبين نظريته الفقهية في البحوث المطروحة في هذا الكتاب ·

و الله نسأل أن يوفقنا الى أداء هذه الخدمة الاسلامية ،و أن يتقبل الجهد انه سميع مجيب ، و قد حاولنا تلخيص الأفكار الأساسية و تركيزها وعرضها بشكل مصاغ بأسلوب يحفظ للصياغة الفقهية في موارد بيان الأحكام دقتها و قابليتها التعبيرية ·· و يسهل على القارئ فهم و استيعاب أفكار الكتاب ·· فماء جاء به من أحكام و مفاهيم تعتبر ــ رغم قلتها ــ ذات أهمية و خطورة بالغة في نظرية الفقه السياسي و الجنائي الاسلامي · حيث أنها تحدد قضايا أساسية في مجال نظريات هامة ترتبط بالسياسة و القانون الدولي و الجنائي و قضايا الأمن الجماعي ، فهي تتحدث عن مبادئ تتعلق بهذه النظريات ، و تصور كثيرا من جوانبها ، مثل :

١ ــ نظرية : ((جواز استعمال القوّة في نشر الاسلام)) ·

٢ ــ نظرية : ((جواز استعمال القوّة ضد البغاة ــ الخصوم السياسيّين الذين يعملون لاسقاط السلطة الشرعية العادلة و ان لم يبدأوا بعمل مسلح ، شأنهم شأن الذين يباشرون العمل المسلح ضدها ، أو يتمردون على ارادتها و يرفضون الخضوع لسلطانها)) ·

٣ ــ نظرية : ((مشروعية الثورة و الكفاح المسلح ضد الحاكم

الذي يدعي تطبيق الاسلام و هو ضال منحرف، و وجوب خلعه و اسقاط سلطته بعد تعذر الاصلاح و التغيير بالوسائل السلمية))٠

٤ ــ نظرية : ((مشروعية الثورة على الحكام الذين يعتنقون الاسلام و يعلنون الشهادتين و يطبقون القوانين و الأحكام غير الاسلامية كالشيوعية و الديمقراطية و الاشتراكية و أمثالها من النظم و القوانين الجاهلية))٠

٥ ــ نظرية : ((مكافحة الجرائم المخلة بالأمن الجماعي و تحديد ماهيتها)) و تحتل هذه النظريات مساحات واسعة في الفقه السياسى و الجنائي و دراسات العلوم السياسية و قوانين العقوبات الخاصة بحفظ الأمن الجماعي و العلاقات الدولية و تبتني عليها و تستفاد منها قضايا و مفاهيم تهدم مبادئ و نظريات سياسية و قانونية يبتني عليها القانون الدولي و العلاقات الدولية و نظريات الدولة و السلطة ٠٠ وحق الأمة السياسي ٠٠ و أمثالها مما هو شائع في الفكر القانوني و السياسي الوضعي القائم الآن٠

بحوث الكتاب

يتناول كتاب ((الكفاح المسلّح في الاسلام)) عدة موضوعـــــأت أساسية نتناولها وفق تنظيم و ترتيب البحوث التي بني عليها الكتــاب ، و هي :

الفصل الأول

و يدور البحث في هذا الفصل حول مسألة أساسية طالمــــــا عرضها و بحثها الفقهاء القدماء ـــ رضوان اللّه عليهم ـ كما بحثهـــا الفقهاء المعاصرون ٠

و هذه المسألة ذات خطورة و أهمية خاصة تدخل في سياســة الدولة الاسلامية ٠٠ و تساهم في بناء العلاقات الخارجية لها ٠٠

و تصلح هذه القضية أن تكون أساساً لنظرية سبقت الاشـــــارة اليها في الصفحات المتقدمة ، و هي نظرية : ((حق استعمال القـــوّة في نشر الاسلام عند ما تعجز الوسائل السلمية عن ذلك)) ٠

وعلى هذا الأساس و بهذا المنظار تناول الكتاب هذه النظرية و درسها بعمق و استدلال فقهي مركّز.

و يصطلح الفقهاء على تسمية هذا المبدأ ب ((جهاد الدعوة)) أو((الجهاد الابتدائي)) أو((الفتح)).

الفقه الاسلامي بيّن صنفين من الجهاد ، و هما :

١ ـ الجهاد الابتدائي ، أوجهاد الدعوة الى الاسلام ، أو نظام فتح البلاد الكافرة و نشر الاسلام بالقوة و يباشر المسلمون هذا اللون من الجهاد بقرار و مبادرة من الدولة الاسلامية باعلان الجهاد و دعوة الشعوب و الأمم غير الاسلامية الى الاسلام وعرضه عليها و تعريفها بمبادئه وعقيدته وأفكاره و قيمه فان رفضت الاستجابة الى كلمة الحق و دعوة الهدى *حمل المسلمون السلاح و استعملوا القوة لنشر الهدى و الايمان و تحرير الانسان من سيطرة الطاغوت و تيه الجاهليّة.. و قاموا بالفتح و التحرير و تحطيم حصون الشرك والجاهلية بالسلاح و القوة.

٢ ـ الدفاع : هو الصنف الثاني من أصناف الجهاد..و يجب هذا الصنف من الجهاد عند ما تتعرض العقيدة أو الأمة و الوطن الاسلامي أو المصلحة الاسلامية العليا للخطر.. كالهجوم و الاحتلال الذى تمارسه القوى و الكيانات الكافرة ... كالذي يجري الآن في

---

* يخيّر الكتابيّون بين الدخول فى الاسلام و بين الصلح والجزية و بين القتال ، أما الكفار غير الكتابيّين فيخيّرون بين الدخول في الاسلام و بين القتال و لا تقبل منهم الجزية.

افغانستان و لبنان و فلسطين و أمثالها ...

و هذا الصنف من الجهاد هو عملية دفاع و ردع و حفاظ على كيان الأمة و مبادئها و مصالحها المشروعة ...

و لكل من الصنفين شروطه و أحكامه الخاصة به .

و قد وقع نقاش و حوار علمي في هذه المسألة التي طرحها سماحة المؤلّف بالصيغة التالية :

((هل يجوز في الاسلام فتح البلاد الكافرة بالعمل المسلح ابتداءاً أو ان العمل المسلح في الاسلام لا يكون الاّ لأجل الدفاع و الوقاية .

و قد ناقش الفقهاء في أبواب الجهاد هذه المسألة وأجمعوا على جواز الفتح الابتدائي مع وجود المعصوم أو باذن منه عند ما تعجز الوسائل و الأساليب السلمية عن تحقيق الأهداف و لم يعترض أحد على ذلك بل و ذهب بعضهم الى أن كلمة الجهاد مصطلح خاص لا يطلق الا على الفتح الابتدائي من الناحية الاصطلاحية و وقع اختلاف بعد ذلك في مشروعية ممارسة عملية (الفتح و الجهاد الابتدائي) مع عدم وجود المعصوم أو نائبه الخاص فاختلفوا في : هل يجوز للمسلمين أن يستعملوا القوة ، و يفتحوا البلاد الكافرة و ينشروا الاسلام في حالة عدم وجود المعصوم أو نائبه الخاص بينهم كذلك ، أو لا ..؟ كما جاز لهم استعمال القوة و الكفاح المسلّح للدفاع عن النفس والعرض والمال والعقيدة و الوطن الاسلامي عند ما يداهمها الخطر من دون الحاجة الى وجود المعصوم أو اذنه .. و المألوف لدى فقهاء الشيعة الامامية أن الجهاد الابتدائي أو (جهاد الدعوة

و الفتح) لا يكون الاّ مع المعصوم أو نائبه الخاص أو أذن خاص منه أما في عصر لا يوجد فيه معصوم يباشر مهام القيادة و لم يكن له نائب خاص أو اذن خاص فلا يجوز القتال الابتدائي ، و تنحصر مشروعية القتال في (الدفاع) عن وطن المسلمين و مقدّساتهم و مصالحهم المشروعة ۰۰ فجهاد الفتح وفق هذا الرأي هو من شؤون و صلاحية المعصوم ۰۰۰لأن مشروعية الجهاد الابتدائي أوجهاد الفتح و الدعوة يدور حول شخص المعصوم و صلاحيته الخاصة ۰ أما ما طرحه السيد آية اللّه الحائري ــ و هو أحد فقهاء الشيعة الامامية المعاصرين في كتابه(الكفاح المسلح في الاسلام) فهو رأي معارض لتلك الآراء ، ۰۰۰ و مختلف معها ۰۰ فهو يرى : ((مشروعية القتال الابتدائي)) من أجل نشر الدعوة الاسلامية و اقامة دولة الاسلام و توحيد اللّه سبحانه و تعالى في كل ربوع الأرض ۰

و قد جاء تنظيم أول استدلال من الاستدلالات التي أوردها سماحته ــ كما استقرأناه ــ كالآتي :

١ ــ ان الاسلام دين رحمة و هداية للبشرية ۰۰ و لطف من الألطاف الالهية التي يجب أن يعم البشرية ، و لابد من أن تبلغ كلمة الاسلام و تصل مبادئ الهداية لكل انسان على هذه الأرض ۰۰۰

٢ ــ ان الأمة الاسلامية و قيادتها الشرعية هي المسؤولة عن الدعوة الاسلامية و نشر الاسلام ۰

٣ ــ ان الشرك و الكفر و الضلال هما سبب تشريع القتال في الاسلام ــ بعد عجز الوسائل السلمية عن احداث التغيير و نشر

الاسلام ــ وايجابه على المسلمين ، ولا يوجد دليل يقيّد هذا الجواز ويحصره في شخص المعصوم ٠

٤ ــ وبناء على ما تقدم يستنتج ضرورة منح الأمة والدولة الاسلامية مشروعية استعمال كل وسيلة شريفة ضرورية لنشر الاسلام وحمله الى العالم ٠٠ وتحقيق اللطف والهداية في ربوع الأرض كافة ٠

ولما كان القتال واستعمال القوة هو أحد الوسائل التي يتوقف عليها نشر الاسلام لوقوف قوى الكفر والطاغوت والضلال بوجه كلمة الهدى واعاقتها لتحقيق لطف اللّه ورحمته بعباده فليس معقولاً أن يأمر اللّه سبحانه المسلمين بنشر الاسلام ٠٠ ويقرر القرآن ان شريعته هي للبشرية كافة،و يمنع الدولة الاسلامية ــ في غياب المعصوم ــ مشروعية استعمال القوة فينتقض بذلك غرضه الذي دعا اليه وهو الهداية والانقاذ من الكفر وسيطرة الطاغوت والضلال ٠

٥ ــ وعلى ذلك وفق رأي سماحته ــ ثبت أن جهاد الفتح ،أو الجهاد الابتدائي هو جهاد مشروع في وقتنا الحاضر ، ويجب القيام به في كل زمان ومكان مع توفر شروطه ودواعيه ،وليس من شروطه وجود المعصوم أو نائبه الخاص فالجهاد الابتدائي وفق ما طرحه آية اللّه السيد الحائري ــ في هذا الكتاب ــ كالدفاع بالنسبة لوجود المعصوم وعدمه٠ ثم استعرض السيد الحائري أن هذا الجهاد (الجهاد الابتدائي) قد انصبت الأدلة الشرعية على مشروعيته انصبابا مطلقا دون تقييد ، لا من حيث الزمان ولا من حيث قيد عصمة القيادة ولا من حيث القوى والكيانات التي نقاتلها ــ سوى قيد الشرك والكفر فيها ــ وسوى وجود امّة تحمل راية التوحيد وتدعو لهداية الانسان ونشر الاسلام ٠٠ وان ذلك

لدليل على سريان المشروعية ما زال هناك كفر و شرك ٠٠ و أمة تحمل راية التوحيد و تدعو لنشر الاسلام و هداية الانسان٠

الفصل الثاني

و يدور البحث في هذا الفصل حول ثلاث مسائل أساسية هي:

١ ـ استعمال القوة و الكفاح المسلح ضد البغاة.

٢ ـ استعمال القوة و الكفاح المسلح ضد الحكومات التي تطبق الاسلام تطبيقا منحرفا و مشوها، و لا ترضخ للنصح، و لا تتراجع عن سياستها بعد البيان و اقامة الحجة.

٣ ـ استعمال القوة و الكفاح المسلح ضد الحكومات التي تطبق حكما كافرا كالاشتراكية و الديمقراطية و الشيوعية و أمثالها ـ مع ان الحكام مسلمون يعلنون الشهادتين و ينطقون بها..*

و سنتناول هذه الموضوعات الثلاثة وفق ترتيبها الآنف الذكر فهي:

---

* لا يلجأ الى استعمال القوة و الكفاح المسلّح في الحالات الا بعد أن تعجز الوسائل والأساليب السلمية من معالجة الموقف.

١ ــ من الواضح أن الفقهاء قد بحثوا مسألة البغى على الحاكم الشرعي العادل المطبق لأحكام الشريعة و قوانينها٠٠و أوجبوا مقاتلة البغاة ، الذين استهدفوا اسقاط الحكومة الاسلامية ، و تمردوا على ارادتها الشرعية و أعلنوا العصيان و لا يجوز في هذه الحالة القتال و الكفاح المسلح الا بعد استنفاد الوسائل و الأساليب السلمية الكفيلة بمعالجة الموقف و صد البغي و تقويم الانحراف ٠ و جاء الجواب واضحا و محددا بالنسبة الى فئة البغاة ، فمن ضرورات الفقه الاسلامي هو مقاتلة البغاة و القضاء على ظواهر التمرد و الخصوم السياسيين المتمردين على ارادة الدولة الاسلامية ٠ فالفقهاء مجمعون على ذلك ٠٠ الا أن الشيء الذي تناوله السيد الحائرى حفظهالله فى هذا الكتاب هو((قضية الغنائم و السبي)) ٠٠ فالمشهور بين الفقهاء : أن البغاة لا تغنم أموالهم الشخصية كالبيوت و الأراضي و الممتلكات ، و انما يغنم ما حوى معسكر القتال فقط ٠ و كذلك أن المجمع عليه هو عدم جواز السبي ــ سبي الذراري و النساء ــ بالنسبة للبغاة لأنهم مسلمون ٠ و الذي انتهى اليه الاستدلال في كتاب (الكفاح المسلح) ان السلطة الشرعية من حقها ــ اذا ارتأت مصلحة راجحة ــ أن تغنم أموال البغاة سواء منها ما حوى المعسكر أو الملكية الشخصية العائدة للبغاة أنفسهم فالأمر في هذه القضية متروك لولي الأمر ، و له أن يتعامل معهم بالطريقة التي يراها مناسبة لمصلحة الأمة و الرسالة ٠وثمة قضية هامة أخرى ترتبط بأمن الدولة و سلامة النظام و المحافظة على شرعية السلطة تعرض لها الكتاب بالايضاح : و هي جواز مقاتلة البغاة المتمردين على السلطة الشرعية و تفتيت تكتلاتهم و تجمعاتهم و ان لم

يشهروا السلاح ضد السلطة الشرعية كعمل وقائي يحول دون تمكين القوى الباغية من مقاومة السلطة الشرعية و أضعافها أو اسقاطها ٠٠ فلوليّ الأمر اذا أحسّ بوجود تكتل معاد (بغاة) للدولة و النظام يتجمع و يخطط فله أن يستعمل القوة و القتال لاحباط محاولاتهم وحماية أمن الدولة اذا ارتأي ضرورة لذلك ٠ و لم يجد وسيلة أخرى يحبط بها الخطط و المؤامرات الموجهة ضد السلطة الشرعية ٠

و من الجدير بالذكر ان ليست الدولة الاسلامية وحدها هي التي تتخذ مثل هذه الاجراءات و التدابير القانونية فان دول العالم أجمع لديها من الاجراءات الوقائية و التشريعات القانونية ما يحفظ أمن الدولة و سلامتها ، و يحدد العقوبات و الجزاءات الخاصة بالجرائم السياسية التي تعرض أمن الدولة أو الأمة للخطر ٠٠

و تصل العقوبات في كثير من دول العالم الى الحكم بالاعدام و مصادرة الأموال ٠٠ و هما العقوبتان اللتان اصطلح الفقه الاسلامي على تسميتها (بالقتل و الغنيمة) كما أن نظم العالم أجمع تتبع مقاتلة الخارجين على ارادتها والمتمردين عليها أو المتآمرين لقلب نظام الحكم اذا شرعوا باستعمال السلاح ٠٠ و تعطي الدولة حق الرقابة والتحري للحفاظ على سلامتها ، و حق انزال عقوبة الاعدام و مصادرة الأموال ، سواء المعدة لقلب نظام الحكم أو الأموال الشخصية للعاملين ضد نظام الحكم قبل الشروع بتنفيذ الخطة و بعدها ٠ و طبيعي أن تكون للشريعة الاسلامية تشريعات تحمي سلامة الدولة و النظام مع اختلاف في التشريع و النظرية و الفهم و تحديد ماهية الجريمة احيانا ، لأنها دولة تتعرض للتآمر و محاولات الاسقاط و لا بدّ من تشريعات و مواقف

وقائية تحول دون تنفيذ الجريمة و تمكين البغاة من تنفيذ خططهم و تنفيذ حكم الاعدام بالبغاة الذين لهم فئة وكيان يمدهم و يسند تحركهم ٠

٢ ـ مشروعية استعمال القوة و الكفاح المسلح (القتال) ضد السلطات الظالمة المنحرفة عن الاسلام ، و الغاصبة للسلطة الشرعية و اسقاطها لصيانة الاسلام و حفظه من التشويه و التخريب و العمل على تطبيقه وبناء المجتمع و الدولة الاسلامية ٠

و قد كان هذا واضحا من خلال العرض و الاستدلال في (كتاب الكفاح المسلح فى الاسلام) ٠٠ ان هذا الأسلوب يقرّه الشارع المقدس ٠٠ بل يوجبه مع التمكن و امتلاك القدرة ٠

و يشكل هذا المبدأ في الفقه السياسي الاسلامي دعامة أساسية من دعائم تحرك الأمة ضد الحكام الطغاة ، و سلب صفة الشرعية عنهم ، و ان تظاهروا بالاسلام ٠٠ و اعطاء الأمة حق خليع الحاكم الظالم و اسقاطه ولو باستعمال القوة و الكفاح المسلح ٠ مهما تكن التضحيات و الخسائر فان اقامة الاسلام و انتشال الأمة من سيطرة الطغاة و المنحرفين قضية راجحة على ما يقدم في الكفاح المسلّح من دماء و أموال و معانات و أذي٠

ففي سكوت الأمة على الظلم والانحراف ماتدفعه من الخسائر في الدماء و الأموال و الكرامات ربما كان يفوق ما تقدمه خلال الثورة و الكفاح المسلح ٠٠ و هي بسكوتها تخسر آخرتها لأنها تفسح المجال للانحراف و الابتعاد عن الاسلام و الوقوع في مستنقع المعصية و الرذيلة ٠٠ كما تخسر دنياها ان هي أقرت الظلم

و الاستبداد و الانحراف و الفساد ·· و خضعت للطغاة يعبثون بكرامتها و أمتها و خيراتها و حقها في الحياة · لذا أعطي الاسلام الأمة مشروعية التحرك و الثورة على الحاكم الظالم و الغاصب للسلطة و المنحرف عن الاسلام ·

٣ ـ وكما ثبّت ((كتاب الكفاح المسلح في الاسلام)) مشروعية استعمال القوة و الكفاح المسلح في اسقاط الحكومة الغاصبة و المنحرفة ثبّت كذلك مشروعية استعمالها ضد الحكومات التي تطبق القوانين و الأنظمة الوضعية ···كالشيوعية و الاشتراكية و الديمقراطية ،وأمثالها من النظم غير الاسلامية لاسقاط هذه الأنظمة و اقامة الدولة الاسلامية التي تقوم على أساس الاسلام وتتّخذ منه تشريعاتها و قيمها الحضارية في الحياة ، و ان كان الحكّام مسلمين يعلنون الشهادتين و الانتساب الى الاسلام ، بل الثورة على هذا النمط من الأنظمة و استئصالها مقدّمة على الثورة على الحاكم المسلم المنحرف في تطبيقه ·· و يوجب الاسلام الثورة على هذه الأنظمة بغضّ النظر عن حجم التكاليف و التضحيات و طول المدة الزمنية ما زال هناك أمل في تغيير الأوضاع و تصحيح الانحراف ·

الفصل الثالث

و في هذا الفصل تم الاستدلال على مشروعية كل التحركات التي سبقت الاشارة اليها في الفصل الأول و الثاني من الثورة على الدول الكافرة و الثورة على الحاكم الظالم الذي يطبق الاسلام تطبيقا منحرفا وعلى الحاكم الذي يطبق الأنظمة غير الاسلامية في حالة غيبة الامام وعدم وجود امام معصوم يباشر صلاحياته فقد انتهت بحوث الكتاب الى تحقيق مبدأ عدم ارتباط ما جاء من آراء و أحكام في الفصل الأول و الثاني من هذا الكتاب ((الكفاح المسلح فى الاسلام)) بشخص المعصوم أو اذنه الخاص و هو خلاصة ما جاء في الفصل الثالث ٠

الفصل الرابع

و في هذا الفصل تناول الكتاب عدة قضايا تتعلق بالأشخاص الذين لا يدينون بالاسلام ، كالوثنيين و الملحدين و الكتابيين الذين ليسوا من أهل الذمّة ٠

و في هذا البحث وردت عدة تفصيلات منها ٠

هل يجوز تنفيذ حكم الاعدام ((القتل)) من قبل الحكومة الاسلامية مباشرة ، أو اصدارها الأوامر بذلك ((باذنها)) بالكافر غير الذمّي و بحثت القضية الواردة في هذه المسألة في حالتين ٠

أ ـ الحالة الأولى هي : ما اذا كان هذا الكافر تابعا لسلطة كافرة مع افتراض حالة السلم أي الحالة التي لم تكن فيها حرب متجسيده فعلا بأي شكل من أشكال المحاربة بين الدولة الاسلامية و الدولة غير الاسلامية التي يتبعها هذا الشخص أو يرتبط بها ٠

و قد ربط الجواب القانوني لهذه القضية بالموقف الذي أثبتناه للدولة الاسلامية و حقها في اعلان الجهاد الابتدائي ٠ فمن حقّ الدولة الاسلامية أن تخيّره بين الاسلام أو القتل أو دفع الجزية

و الدخول في الذمة((ان كان كتابيا)) ٠

ب ـ و هناك حالة قانونية أخرى تتعلق بالكافر غير الذمي الذي يعيش تحت ظل السلطة الاسلامية خاضعا لارادتها و غير متمرد عليها و لا يمارس عملا مضادا لها الا انه يصر على الكفر و يرفض قبول الاسلام أو دفع الجزية ـ ان كان كتابيا ـ أو يرفض الدخول في الاسلام ـ ان كان كافرا غير كتابي ٠

فمثل هذا الشخص هل يجوز تنفيذ حكم الاعدام به((قتله)) من قبل الدولة الاسلامية أو باذنها ٠ وكتاب ((الكفاح المسلح في الاسلام)) ينتهي بالبحث الي أن مثل هذا الشخص يستحق عقوبة الاعدام و يجوز قتله من قبل الدولة الاسلامية أو اصدار اذن بذلك من قبلها ٠

أما أمواله فيجوز الاستيلاء عليها و أخذها من قبل أفراد المجتمع الاسلامي فن غير الحاجة الى اذن الدولة و ترخيصها لأنه غير محترم الملكية ٠ ٠ و بالتالي يكون حكم ماله بحكم أي مال لا مالك له ٠

الفصل الخامس

و في الفصل الخامس تناول كتاب ((الكفاح المسلح في الاسلام)) البحث و المناقشة لقضية قانونية هامة في حياة المجتمع الاسلامي و هي نظرية((الأمن الجماعي و الاخلال به)) .

و تبتني الأحكام و القوانين و المفاهيم القانونية فيها على أصول الآية الكريمة .

((انما جزاء الذين يحاربون اللّه و رسوله و يسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلّبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي فى الدنيا و لهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن اللّه غفور رحيم))

المائدة ٣٣ ــ ٣٤

ففي هذه الآية نجد أساسا قانونيا و مبدأ تشريعيا ساعدنا على التفريق بين جرائم الاعتداء على الأموال و الأنفس و الأعراض التي يقوم بها المجرمون بدوافع و نزوات شيطانية و انحرافات نفسية ذات طبيعة محدودة و بين الجرائم المخلة بالأمن و النظام العام ذات

الطبيعة الأمنية العامة كالتي يمارسها الأفراد أوعصابات القتل والسلب و النهب و الارهاب و الاختطاف ، فان القانون الاسلامي تعامل مع هذا الصنف من المجرمين كمجرمين من نوع خاص و أطلق عليهم اسم ((المحاربين لله و المفسد ين في الأرض)) ٠

و ان كانت جريمتهم التي مارسوها فعلا لا تتعد ي حد ود قتل القاتل و سرقة اللص العاد ي ، الا أنه ينظر اليهم كمصد ر لنشر الخوف و الارهاب الجماعي و تخريب الأمن الجماعي و تشكيل الخطر على الأنفس و الأموال و الأعراض ٠٠ و يفسر ما هية الجريمة التي يقوم بها هؤلاء الجناة تفسيرا يختلف عن تفسيره للجريمة التي يمارسها اللص و القاتل العاد ي ٠٠ لذلك حد د ت الأحكام و القوانين الاسلامية عقوبات و جزاءات قضائية خاصة بهؤلاء المحاربين لله و المفسد ين في الأرض ، من قطاع الطرق وعصابات الخطف و الارهاب و النهب و الاخلال بالأمن العام بسبب هذ ه الممارسات ضد الأنفس و الأموال و الأعراض ، و شرعت قوانين و أحكام خاصة لهؤلاء المجرمين المرتكبين للجرائم المخلة بالأمن العام و الاستقرار الجماعي عن طريق نشر الخوف و الارهاب بممارساتهم الاجرامية ٠ و جاءت هذ ه القوانين مختلفة في طبيعتها عن القوانين التي شرعت بحق القتلة و اللصوص العاد يين لأن فهم الشريعة و تفسيرها لماهية هذ ه الجرائم يختلف عن فهمها و تفسيرها لماهية تلك الجرائم ٠ فشرعت أربعة أحكام بحقهم ٠٠ و أعطت القضاء الشرعي و ولى الأمر حق اختيار و تطبيق العقوبة المناسبة :

و هذ ه الأحكام هي :

١ ــ القتل ٠

٢ ـ الصلب حتى الموت ٠

٣ ـ قطع الأيدي و الأرجل من خلاف ٠

٤ ـ النفي من الأرض التي وقعت فيها الجريمة الى مناطق أخرى مع فرض الحصار و المقاطعة الاجتماعية ضدهم، فلا يبايعهم و لا يشاريهم و لا يتعامل معهم أحد ٠٠ الخ في حين نصت القوانين الجنائية الاسلامية في جرائم القتل العادية اعطاء ولي القتيل حق اختيار انزال واحدة من عقوبتين :

١ ـ القصاص (قتل القاتل)٠

٢ ـ الدية (أخذ عوض مالي محدد)٠

و هي بعد ذلك عالجت الموقف معالجة اخلاقية و تعبدية عالية و حثته على العفو و فضلت له العفو و التنازل ان شاء ذلك وعلى ذلك يكون من حق ولي القتيل : القصاص، أخذ الدية، العفو و التنازل عن الحق، و هكذا فرقت الشريعة الاسلامية في نوع العقوبة بين حوادث القتل العادي و السرقة العادية و وقوع أمثالها من قطاع الطرق و الارهابيين و أمثالهم ٠٠

و قد حصر (كتاب الكفاح المسلح في الاسلام) مفهوم (المحاربة لله و رسوله و الفساد في الأرض) في حدود (تخريب الأمن الجماعي) المتأتي من ارهاب الناس بقطع الطريق و اشاعة الخوف و الارهاب أو الخطف و أمثالها مما يهدد الأنفس و الأموال و الأعراض بالخطر عن طريق حمل السلاح و لم يدخل فيه أنواعا أخرى من الجرائم كبيع المخدرات و تخريب اقتصاد الدولة الاسلامية و نشر الفساد الأخلاقي

أو العقائدي و أمثال هذه الأمور بدون استخدام السلاح ، بل اعتبرها من الناحية الجزائية جرائم تخضع لتطبيق أحكام و قوانين أخرى يقدرها القضاء الشرعي عند النظر فيها و تحديد طبيعتها الجنائية ٠

و بذا نصل الى خلاصة ما عرض ، و أهم ما تعرض له (كتاب الكفاح المسلّح في الاسلام) من مسائل و قضايا تشريعية ٠٠٠

نرجو اللّه العلي القدير الهداية دينة و نصرة الاسلام و حماية دولته الاسلامية ، و مدّ ظلالها الى كل ربوع الأرض ، و انقاذ الانسانية من شرور الجاهلية و الظلم و الفساد ، و تحقيق الأمن و السلام لتنعّم البشريّة بعدل الاسلام ، و تنال سعادة الدارين ، كما و نسأله تعالى أن يمدّ في عمر قائد الدولة الاسلامية المظفر الامام الخميني حتى ظهور المهدي (عج) انه سميع مجيب ٠ وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين ٠

قم المقدسة ٢١ / محرم الحرام/١٤٠٤

هيئة تحرير الاضواء

الكفاح المسلّح
في الإسلام

الطبعة الاولى
١٤٠٣ هـ ١٩٨٢ م

كاظم الحسيني الحائري

الكفاح المسلح في الاسلام

مؤسسة أهل البيت (ع)
بيروت ـ لبنان

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين .
وصلّى اللّه على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

ليس الهدف من هذا البحث هو استيعاب كل الأبحاث الواردة في الكتب الفقهية لفقهائنا الأعلام (رضوان اللّه عليهم) تحت عنوان الجهاد ، بل الهدف هو تعميق البحث حول عدّة مسائل بالذات من مسائل الجهاد وحول مسألة واحدة من مسائل الحدود أصبحت اليوم مثاراً للنقاش أو مورداً للحاجة العملية عند كثير من المسلمين . وتلك هي ما يلي :

١ ـ هل يجوز في الاسلام فتح البلاد الكافرة بالعمل المسلّح ابتداءً أو ان العمل المسلّح في الاسلام لا يكون إلا لأجل الدفاع ؟ .

٢ ـ هل يجوز العمل المسلّح ضدّ الحكومات الإسلامية المنحرفة والغاصبة سواء مثّلت تطبيق حكم كافر وان كان الحكّام

مسلمين في الجنسية . أو مثّلت الاسلام المنحرف أم لا أو هناك تفصيل بين الحالتين ؟ .

٣ ـ لو جاز العمل المسلّح في اي مورد من الموارد السابقة فهل يختص بفرض حضور المعصوم وقيادته أو اذنه الخاص ـ على أقل تقدير ـ أو يجوز حتى في زمن غيبة المعصوم ؟ .

٤ ـ هل يجوز قتل الكافر غير الذمّي الذي يعيش في دار الاسلام أو يعيش في دار الكفر ولكن الحكومتين الاسلامية والكافرة ليستا في حالة حرب فعلية أو لا يجوز ؟

٥ ـ ما هو حكم المحارب للّه ورسوله والمفسد في الارض ؟ وهذه المسألة بحثت في كتب فقهائنا الأبرار في مباحث الحدود .

أسأل الله تعالى ان يجعل هذا البحث خدمة في سبيل الاسلام والمسلمين وينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من اتى الله بقلب سليم .

وما توفيقي إلّا باللّه عليه توكّلت واليه أُنيب .

كاظم الحسيني الحائري

١٢ / شعبان / ١٤٠١هـ .

الفصل الاول
فتح البلاد الكافرة ابتداءً

فتح البلاد الكافرة ابتداءً :

أول ما يمكن الاستدلال به لمشروعية العمل المسلّح ضدّ البلاد الكافرة لغرض فتحها ابتداءً وضمّها لدولة الاسلام هو ما نعرفه من طبيعة الاسلام فهو دين عالمي أنزله الله تبارك وتعالى ليظهره على الدين كله . قال الله تعالى في محكم كتابه :

« هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون »[١] .

« تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا »[٢] .

« وما أرسلناك إلّا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون »[٣] .

« وما أرسلناك إلّا رحمةً للعالمين »[٤] .

« وما هو إلّا ذكر للعالمين »[5] .

« إن هو إلّا ذكر للعالمين[6] ».

فاذا كان دين الاسلام دين هداية للبشرية جمعاء ومشتملاً على قوانين سماوية تضمن سعادة الدنيا وسعادة الآخرة فمن الطبيعي أن يحاول نشر سلطته على كل الارض وكل المجتمعات وهذا لا يعني تسليط قوم على قوم وجماعة على أخرى وهو ما نفهمه من الاستعمار بروحه المشؤومة المعروفة اليوم بل يعني تسليط المبدأ الالهي والقوانين المنزلة من السماء على كل المجتمعات حرصاً على مصالح المجتمع البشري ككل وتحكيم حكومة الله تبارك وتعالى على وجه الارض لا حكومة جماعة على أخرى أو حكومة فرد على جماعة كما هو شأن الظالمين والطغاة ولا حكومة الناس على أنفسهم كما هو مدّعى الذين ينادون بالديمقراطية .

فاذا ضممنا حقيقة أن الدين الاسلامي الحنيف يهدف لهداية البشرية جمعاء وسعادتها وخيرها الى حقيقة وقوف السلطات الكافرة بقوّة أمام تحقيق هذا الهدف العظيم وضممنا الى هاتين حقيقة ثالثة هي أن الحكمة الربانية ورحمته الواسعة تقتضيان اشتمال التشريع على ما يضمن هذه السعادة والهداية

فلا يمكن افتراض أن ديناً ما هو دين عالمي مع افتراض أنه يمتنع عن نشر سلطته على وجه الأرض بالقوة الا بقدر ما يتطلبه الدفاع فهما افتراضان غير منسجمين ذلك أننا نعلم أن سلامة الحجة وقوة المنطق لا تكفيان أبداً بالنسبة لكثير من الناس للانضواء تحت سلطة الحق ورايته ، كما نعلم أن سيطرة الحق ولو بالقوة على كثير من الناس يؤهلهم أو يدفعهم للتفكير في الأمر وتشخيص الحق ويؤدي بالتالي الى انفتاح قلوبهم عليه بعدما يعيشونه ويجربونه عن كثب

« قال (يعني صاحب الدروس) بعد ذكر الدفاع عن البيضة وعن النفس : وظاهر الاصحاب عدم تسمية ذلك كلّه جهاداً بل دفاع وتظهر الفائدة في حكم الشهادة والفرار وقسمة الغنيمة وشبهها ، قلت (يعني صاحب الجواهر) : قد يقال بجريان الاحكام المزبورة عليه اذا كان مع امام عادل أو منصوبه وان كان هو دفاعاً أيضاً ، لكنه مع ذلك هو جهاد كما وقع لرسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) لما دهمه المشركون الى المدينة ، واطلاق المصنف وغيره نفي الجهاد عنه انما هو مع عدم وجود الامام العادل ولا منصوبه فهو حينئذٍ ليس الاّ دفاعاً مستفاداً من النصوص المزبورة وغيرها بل هو كالضروري بل ظاهر غير واحد كون الدفاع عن بيضة الاسلام مع هجوم العدو ولو في زمن الغيبة من الجهاد لاطلاق الادلّة واختصاص النواهي بالجهاد ابتداء للدعاء الى الاسلام من دون إمام عادل او منصوبه بخلاف المفروض الذي هو من الجهاد من دون اشتراط حضور الامام ولا منصوبه ولا اذنهما في زمان بسط اليد والأصل بقاؤه على حاله ، واحتمال عدم كونه جهاداً حتى في ذلك الوقت مخالف لإطلاق الأدلة وان كان قد يظهر من خبر يونس الآتي في المرابطة كون الجهاد هو الابتداء إلاّ أنه محمول على ارادة كون

ذلك الأكمل من أفراده وإلّا فالجهاد أعم كما يشعر به تقسيمهم اياه الى الابتداء واليه . . » .(٨)

وعلى أيّة حال فقد ارسل الاصحاب (رضوان اللّه عليهم) مشروعية الجهاد الابتدائي ارسال المسلّمات وكأنها من ضروريّات الفقه ـ على أقل تقدير ـ ومن الواضح أن اجماعاً على هذا المستوى يورث القطع على أساس حساب الاحتمالات الحاكم باستبعاد تورّط الكل في الخطأ واجماع على هذا المستوى لا يضرّه وجود مدارك أخرى للحكم ، فلئن كنا نحتم في بعض درجات الاجماع تورّط الكل في الخطأ على اساس وجود مدارك قد تكفي لاقناعهم جميعاً بينما نحن نراها خاطئة ، اذن فنحتاج الى مراجعة تلك المراجع وتقييمها فاننا لا نحتمل الخطأ في اجماع على هذا المستوى فبالامكان أن نثق بالحكم بمجرّد اطّلاعنا على هذا الاجماع من دون ضرورة تدعونا الى الفحص عن تلك المدارك .

على اننا سنقوم هنا بالفحص عن مدارك للحكم غير ما مضى واول ما نلفت النظر اليه بهذا الصدد وهو السيرة وأقصد بها سيرة المسلمين الأوائل إمّا باعتبار أن فيهم المعصوم كالنبي (صلّى اللّه عليه وآله) أو باعتبار اكتشاف امضاء المعصوم للسيرة .

هذا ومن الواضح ان اخبار الغزوات والحروب والدعوات الى الاسلام في صدر الاسلام لم تصلنا بسند تام يمكن الاعتماد عليه ، اذن فطريقة الاستفادة منها هي دراسة كل الوقائع المنقولة المتماسكة بجامع مشترك بينها تجتمع عليه القرائن وبقدر ما تكثر القرائن عليه يزداد الاطمئنان به [illegible] ثلاثة أقسام :

الأول : مكاتيب الرسول صلى الله عليه وآله الى الرؤساء والملوك لعرض الدعوة الى الاسلام كرسالته الى قيصر ملك الروم والتي جاء فيها :

« بسم الله الرحمن الرحيم ـ من محمد بن عبد الله الى هرقل عظيم الروم ، سلام على من اتبع الهدى ، أما بعد فاني أدعوك بدعاية الاسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فان توليت فانما عليك اثم (الاريسين) ، ويا أهل الكتاب تعالوا الى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم الاّ نعبد الاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولّوا فقولوا : اشهدوا بأنّا مسلمون ـ محمّد رسول الله » .(٩)

ورسالته الى كسرى ملك فارس :

« بسم الله الرحمن الرحيم ـ من محمد رسول الله الى كسرى عظيم فارس ، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله وشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله ، أدعوك بدعاية الله فإني أنا رسول الله الى الناس كافة لأنذر من كان حيّاً ويحقّ القول على الكافرين ، أسلم تسلم فإن أبيت فعليك اثم المجوس » (١٠)

ورسالته الى ملك مصر

« بسم الله الرحمن الرحيم ـ من محمد بن عبد الله الى المقوقس عظيم القبط ، سلام على من اتّبع الهدى ، أما بعد فاني أدعوك بدعاية الاسلام أسلم تسلم وأسلم يؤتك الله أجرك مرّتين فان توليت فانما عليك اثم القبط . ويا أهل الكتاب تعالوا الى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقولوا : اشهدوا بأنّا مسلمون » . (١١)

ورسالته الى النجاشي ملك الحبشة :

« بسم اللّه الرحمن الرحيم ـ من محمد رسول الله الى النجاشي عظيم الحبشة ، سلام على من اتّبع الهدى ، أما بعد

فاني احمد اليك الله الذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس السلام المؤمن المهيمن وأشهد أن عيسى بن مريم روح الله وكلمته ألقاها الى مريم البتول الطيّبة الحصينة فحملت بعيسى من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده واني ادعوك الى الله وحده لا شريك له والموالاة على طاعته وان تتبعني وتوقن بالذي جاءني اني رسول الله واني ادعوك وجنودك الى الله عزّ وجل وقد بلّغت ونصحت فاقبلوا نصيحتي والسلام على من اتّبع الهدى »[١٢] .

ورسالته الى ملك اليمامة :

« بسم الله الرحمن الرحيم - من محمد رسول الله الى هوذة بن علي ، سلام على من اتّبع الهدى ، واعلم ان ديني سيظهر الى منتهى الخف والحافر فأسلم تسلم وأجعل لك ما تحت يديك »[١٣] .

ورسالته الى ملك غسان :

بسم الله الرحمن الرحيم - من محمد رسول الله الى الحارث بن ابي شمر سلام على من اتّبع الهدى وآمن به وصدق واني ادعوك ان تؤمن بالله وحده لا شريك له يبقى ملكك[١٤]

وتنقل رسالة شفهية عنه (ص) الى باذان الذي كان يحكم في اليمن بمضمون :ان ديني وسلطاني سيبلغ الى منتهى الخف والحافر وانك ان اسلمت اعطيتك ما تحت يديك وملّكتك على قومك .[١٥]

ونحن لا نهدف هنا استقصاء رسائله (ص) الى الأمراء والملوك ، فبامكان القارىء الكريم ان يراجعها في كتب التواريخ وفيها كتب بهذا الصدد بالخصوص .

هـذا ورغم أن وضـع المسلمـين وقتئـذٍ لم يكن يسـاعد عـلى الحـرب الإبتـدائيـة ضـدّ الملوك في العـالم ولعلّه يظهر من لحن كثير من هذه الرسائـل انه (ص) لم يكن وقتئـذٍ بصـدد الحـرب ولـذا لم يـرتّب (ص) على فرضِ عدم الاستجابـة الاّ ثبوت الاثم ، فيقـول : فان توليت فانّما عليك اثم الاريسين ، أو : فان ابيت فعليك اثم المجوس [١٦] ، أو فان تولّيت فعليك اثم القبط ، ولكن الذي يبدو من التدقيق في لحن كثير من تلك الرسائل أنه (ص) يرى مبدئياً ضرورة القتال ضدّ من لا يستجيب لسلطانه وان كان في الوقت الحاضر لا يقصد الحرب فعلاً وهذا ما يبدو من كلمة : «أسلم تسلم »التي لا تخلو عن الاشارة الى انه لو لم يسلم فهو على الخط الطويل وبمنطق الاسلام لا يسلم وان فرض انه مؤ قتاً لن

يبتلي بالحرب مع الدولة الاسلامية فعلاً وحمل هذا المقطع على السلامة من عذاب الآخرة خلاف الظاهر كما يبدو هذا ايضاً من كلمة : ان ديني « أو ان ديني وسلطاني » سيبلغ الى منتهى الخفّ والحافر ، مع وضوح ان هذا البلوغ سوف لا يكون عادة الّا عبر الحروب الابتدائية وهذا ما وقع بالفعل بعد رسول الله (ص) .

وفي رسالته (ص) الى ملك الحبشة لم توجد تهديدات من هذا القبيل ولعل هذا نتيجة ما كان منكشفاً لديه (ص) من سلامة نفس الملك ، وتنقل رسالة أخرى منه (ص) الى النجاشي جاء فيها قوله : « أسلم تسلم » وقوله : « فان أبيت فعليك اثم النصارى من قومك » ، ويقال ان هذا كتاب الى النجاشي الثاني الذي اختلف عن النجاشي الأول في عدم سلامة النفس وعدم استجابته الى الاسلام ، راجع : مكاتيب الرسول / ص ١٢٤ وص ١٣٣ .

هذا ورسالته (ص) إلى أساقفة نجران صريحة في الايذان بالحرب والإجبار على الإسلام أو الجزية وهذا يناسب أواخر أيامه (صلّى الله عليه وآله) ـ والرسالة كما يلي :

« بسم إله ابراهيم واسحاق ويعقوب ، من محمد النبي

رسول الله الى أسقف نجران : أسلم تسلم فاني أحمد اليكم إل
ابراهيم واسحاق ويعقوب ، أما بعد فاني ادعوكم الى عبادة الا
من عبادة العباد وادعوكم الى ولاية الله من ولاية العباد فان
أبيتم فالجزية وان أبيتم آذنتكم بحرب ، والسلام »[١٧] .

الثاني :

الحروب التي وقعت في زمن الرسول (ص) مع الكفّار وكثير منها كانت دفاعية صرفة ولكن يوجد فيها ما يبتعد الى حدّ ما عن الدفاع المحض :

فنحن نجد في ارهاصات غزوة بدر أن رسول الله (ص) خرج مع جماعة من المسلمين الى ذات العشيرة للهجوم على قافلة قريش التجارية الذاهبة الى الشام وبقي حوالي نصف شهر في ذات العشيرة ولم يظفر بهم فرجع الى المدينة ثم اغتار (كرز بن جابر) على آبال اهل المدينة وأغنامهم ونهبها فخرج رسول الله (ص) مع جماعة الى حوالي بدر كي يظفروا به فلم يمكنهم ذلك ثم خرج رسول الله (ص) مع المسلمين مرة أخرى للهجوم على قافلة قريش في رجعتهم من الشام الى مكة ، قال رسول الله (ص) : «هذه عير قريش فيها أمواهم فاخرجوا اليها لعل الله

يغنمكموها»فاطّلعت قريش على الوضع فخرجت من مكة الى بدر بهدف الدفاع عن قافلتهم فشاور رسول الله (ص) المسلمين في الحرب او الرجوع الى المدينة فكانت نتيجة المشورة هي التصميم على الحرب ، وحينما اطّلع المسلمون على فرار القافلة ونجاتها اغتمّ بعضهم لفوات الغنيمة التي كانت مع القافلة التجارية من ايديهم ، ونزلت الآية الكريمة :

« وإذ يعدكم الله احدى الطائفتين أنها لكم وتودّون آن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحقّ الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين » .

وابتدأت الحرب بمجيء الاسود المخزومي الى حوض ماء المسلمين ليهدمه أو يشرب منه فوقعت الحرب بينه وبين حمزة(ره) وقتله حمزة ثم إبتدأت قريش بطلب المبارزة، هذا، وقد يقال : ان غزوة بدر كانت على اساس ظلم اهل مكة للمسلمين على الخصوص المتواجدين في مكة ومنعهم عن القيام بتبليغ الدين الاسلامي في مكة المكرمة بحرّية.

واتفق عدة مرات ان المسلمين خرجوا لمتابلة القوافل التجارية المسافرة من مكة وان لم تقع الحرب بينهما فيها إلاّ في واحدة منها حيث وقعت الحرب في الشهرالحرام، بهجوم ابتدائي من المسلمين وقد أنّبهم النبي (ص) لا على اصل الحرب بل على القتال في الشهر الحرام بقوله : «ما امرتكم بقتال في الشهر الحرام » .

ومن الصحيح ان يقال ان مهاجمة القوافل لم تكن حرب فتح للمملكة وهدم لدولةٍ ولكن هل يحتمل الفرق في الحكم ؟، وقد يوجّه كل هذا على اساس ما كان لأهل مكة من ظلم وجور على المسلمين ومنعهم عن حرية التبليغ في مكة المكرّمة .

وغزوة خيبر كانت بمعنى من المعاني حرباً ابتدائية فكان التصميم والهجوم من النبي (ص) الاّ انه يقال ان ذلك كان على اساس ان يهود خيبر هيّجوا قبائل العرب على حرب النبي (ص) وأسسوا حرب الأحزاب وبعد الانكسار رجعوا الى خيبرهم ولذا صمم النبي (ص) بعد حوالي سنتين على مهاجمتهم .

وغزوة مؤتة هي الاخرى لم تكن حرباً دفاعية بذاك المعنى نعم يقال انها كانت كردّ فعل لقتل المبلّغين الذين ارسلهم النبي

(ص) لتبليغ الاسلام من قبل الكفار الذين كانوا يعيشون على الحدود الشامية ، وقتل شرحبيل الذي كان يحكم الاراضي الحدودية الشامية لحارث بن عمير الازدي سفير النبي (ص) الى امير الشام وقتئذٍ وهو حارث بن ابي شمر .

والغزو الذي كان مفروضاً لجيش أسامة لم يكن ايضاً دفاعياً بذاك المعنى وان كان قد يحتمل ارتباطه بقصة تبوك حيث كان تجهيز النبي (ص) لواقعة تبوك على أساس ما بلغه من هجوم العدو وبعد أن وصل الى تبوك وتبيّن انسحاب العدو عدل النبي (ص) في ذاك الحين عن القتال على أساس المشورة مع كبار الصحابة فلعل الأمر بتنفيذ جيش اسامة كان لأجل القتال ضدّ عدو عزم على القتال وان انهزم بعد ذلك خوفاً ، فلولا انه بدأهم بالقتال كان من المحتمل ان يهجموا مرة أخرى .

وعلى أيّة حال فقد لا نجد في شيء من هذه الحروب حرباً ابتدائية بتمام معنى الكلمة ولكنها تختلف ايضاً عن كثير من حروبه (ص) التي كانت دفاعية محضة .

على ان الذي يبدو من واقعة نجران : ان النبي (ص) كان مستعداً للحرب الابتدائية بتمام معنى الكلمة وكان ذلك في اواخر ايام النبي (ص) وزمانْ قوته .

وهذا يعني ان الحروب بدأت في زمن الرسول (ص) دفاعية واقتربت الى الابتدائية شيئاً فشيئاً الى ان استعد النبي (ص) للحرب الابتدائية (هذا لو لم نقل ان بعض الحروب المتأخرة كانت ابتدائية بالفعل) .

الثالث :

الحروب الابتدائية الواقعة بعد النبي (ص) والتي لم يصلنا ـ ولو في خبر ضعيف ـ عن المعصوم (عليه السلام) اقلّ نص يدل على عدم مشروعيتها من ناحية كونها ابتدائية .

هذا ويمكن الاستدلال على مشروعية الحروب الإبتدائية ضدّ الكفار في الإسلام بالكتاب والسنّة :

أما الكتاب : فقد يتمسك منه بآيات مطلقة تحثّ على القتال دون ان تذكر الطرف المقاتل من قبيل قوله تعالى :

« إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنّة يقاتلون في سبيله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والانجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم » .[١٨]

وقوله تعالى :

« فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجراً عظيماً ، وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً ، الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا » .(١٩) .

وقوله تعالى :

« إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفّاً كأنهم بنيان مرصوص »(٢٠) .

وقوله تعالى :

« فقاتل في سبيل الله ولا تكلّف إلاّ نفسك وحرّض المؤمنين عسى الله أن يكفّ بأس الذين كفروا والله أشدّ بأساً وأشدّ تنكيلاً »(٢١) .

وقوله تعالى :

« وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم »(٢١) .

فيقال : ان مقتضى اطلاق هذه الآيات هو مشروعية مقاتلة الكفار من هاجم منهم المسلمين ومن لم يهاجم إذ لم يذكر في الآيات خصوص القسم الأول فهي تدلّ باطلاقها على مشروعية الحرب الابتدائية مع الكفار ، إلّا ان الظاهر عدم تمامية هذا الاطلاق .

فان التمسّك باطلاق هذه الآيات لمشروعية الحرب الابتدائية يمكن أن يكون بأحد وجوه :

الوجه الأول :

التمسّك باطلاق متعلّق الحكم وهو القتال الشامل لكل من قسميه : الابتدائي والدفاعي ويشكل على هذا التمّسك بأمور :

أولا : ان بداهة (ان القتال من حيث انه قتال لا تكمن فيه نكتة للمحبوبية وان المطلوبية تكمن في حيثية اضافته الى من يقاتل) ان بداهة ذلك تجعل العرف يفترض في المقام تقديراً لمتعلق محذوف وهو من يقاتل او يحمل كلمة : « في سبيله » على قيد مخرج لقتال من لم يشرع قتاله وعلى كلا التقديرين لا يتم الاطلاق في مادة القتال لأن اجمال المحذوف

او عدم معرفة مصداق : « في سبيله» يسري الى ما احتُفّ به فيمنع عن انعقاد الاطلاق فيه ، اما لو أردنا نفي اجمال المحذوف باجراء الاطلاق في المحذوف فهذا رجوع الى وجه آخر .

واذا وجدنا آية تحث على القتال من دون ذكر من يقاتل ولم يذكر فيها قيد : « في سبيل الله » تعيّن فيها الاعتماد على المحذوف فيسري اجمال المحذوف المقدّر الى ما احتف به ولا يتم الاطلاق ايضاً وذلك من قبيل قوله تعالى :

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى ان تحبّوا شيئاً وهو شرّ لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون »[٢٣] .

وقد يقال في الجواب : ان بداهة عدم محبوبية القتال بما هو قتال لا تكون قرينة على تقدير متعلق بل توجب خروج ما هو واضح الخروج بالارتكاز عن الاطلاق من قبيل مقاتلة المسلمين مثلاً ويبقى الباقي .

إلّا أنه اذا تردد أمر بداهة عدم محبوبية القتال بما هو قتال بين افتراض وتقدير متعلّق او الاعتماد في التقييد على الارتكاز اصبحت هذه البداهة محتملة للقرينية وصالحة لها وبالتالي مفنية للاطلاق .

وثانياً : اننا بغضّ النظر عن بداهة عـدم محبوبيـة القتال بما هو قتال نرى ان قيد : « في سبيل الله » الموجود في الآيات يمنع عن التمسّك بالاطلاق لانه كما يحتمل ان يكون المقصود بهذا القيد هو مجرد ارادة القـربة كـذلك يحتمل ان يكون المقصود اخراج قتال من لم يشرع قتاله ، فكل من شك في مشروعية قتال يوجب اجمال الكلام ولا يمكن نفيه بالاطلاق ، الّا أن هذا الاشكال لا يرد على مثل الآية الاخيرة وهو قوله : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم . . الخ » .

وثالثاً: ان الاطلاق الشمولي غـير جار في متعلق الامر اصلاً ، فمعنى : (صلّ) أو (يجب الصلاة) ليس هووجوب كل صلاة كما نقّح ذلك في علم الاصول .

الوجه الثاني:

ان يـرفع اجمـال متعلّق القتـال المحـذوف المقـدّر بالاطلاق ومقدمات الحكمة فيكون هـذا تمسّكاً بـاطلاق متعلق المتعلق اي الموضوع لا تمسّكاً باطلاق المتعلق كي يقال بعدم تمامية الاطلاق الشمولي في المتعلق .

ويرد عليه :

أولاً : عدم وضوح تقدير متعلق في المقام كما اتضح من مناقشة الاشكال الاول على الوجه الاول وعلى تقدير

عدم التقدير لا مجال للاطلاق إلّا في المتعلق ، وقد قلنا ان المتعلق لا يتحمل الاطلاق الشمولي .

وثانياً : ان الاطلاق بملاك مقدّمات الحكمة لا يعيّن المتعلق المقدّر وانما الاطلاق ينفي اي تقييد اضافي على متعلق معيّن في الكلام كما حقق ذلك في علم الاصول .

وثالثاً : ان كلمة : « في سبيل الله » مانعة عن التمسّك بالاطلاق بالتقريب الذي مضى في الإِشكال الثاني على الوجه الاول الآ أن هذا الاشكال كما عرفت لا يرد على الآية الاخيرة .

الوجه الثالث :

ان يرفع اجمال متعلّق القتال المقدّر بأن حذف المتعلق (حينما لا تكون مناسبة لافتراض متعلق معيّن) يفيد الاطلاق لكل المحتملات لان حذف المتعلق بحد ذاته يناسب عرفاً الاطلاق فكأن المتعلق المعين كان قيداً على كلام المتكلم فحذفه .

ويرد عليه :

الإِشكال الاول الذي أوردناه على الوجه الثاني وكذلك الاشكال الثالث الذي اوردناه عليه الآ ان هذا الاشكال ـ كما عرفت ـ لا يرد على الآية الاخيرة .

وخلاصة الكلام :

ان الاستدلال بهذه الآيات غير تام ، الّا أن هناك آيات اخرى يمكن الاستدلال بها :

١ ـ قال الله تعالى :

« براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين* فسيحوا في الارض اربعة اشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وان الله مخزي الكافرين * وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله فان تبتم فهو خير لكم وان توليتم فاعلموا انكم غير معجزي الله وبشّر الذين كفروا بعذاب اليم* إلّا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين* فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم ان الله غفور رحيم* وان أحدمن المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون* كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الّا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين* كيف وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلًّا ولا ذمّة يرضونكم

بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون* اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً فصدّوا عن سبيله إنهم ساء ما كانوا يعملون *لا يرقبون فيكم إلّاً ولا ذمّةً وأولئك هم المعتدون* فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فاخوانكم في الدين ونفصّل الآيات لقوم يعلمون* وان نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون* ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهمّوا باخراج الرسول وهم بدؤُكم اول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه ان كنتم مؤمنين* قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين* ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم* أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والله خبير بما تعملون »(٢٤) .

يستفاد من هذ الآيات الكريمة ان المشركين - وقت نزولها - كانوا على قسمين :

فمنهم : من لم يكن بينه وبين المسلمين عهد .

ومنهم : من كان بينه وبينهم عهد ، ومن كان بينهم وبين المسلمين عهد أيضاً على قسمين :

فبعضهم نقض العهد شيئاً وطعن في دين المسلمين وظاهر عليهم أحداً ، والثاني من بقي وفياً بالعهد ، فهنا ثلاثة أصناف من المشركين :

أما الاول : وهم أولئك الـذين ليس بينهم وبين المسلمين عهد فيقتلون لأنّ الآية الشريفـة لم تستثن من القتل إلّا من كان له عهد وبقي وفياً بعهده حيث قال :

« وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ان الله بريء من المشركين ورسوله . . . (الى أن قال) : إلّا الذين عاهدتم . . . . الخ » .

وقتل المشرك الذي لا يوجد بينه وبين المسلمين عهد حرب ابتدائية .

وأما الثاني : وهو من كان بينه وبين المسلمين عهد فنقضـه وطعن في دينهم فهـذا ايضـاً يقتـل من قبـل المسلمين . والموقف هنا وان لم يكن يمثّل حرباً ابتدائية لأنَ البدء كان من قبل المشرك كما قال الله تعالى :

« ألا تقـاتلون قومـاً نكثوا ايمـانهم وهمّوا بـاخراج الرسول وهم بدَؤكم اول مرة » .

ولكن قد يستظهر من قوله تعالى :

« وان نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا أيمان لهم ... »

(بقانون: ان الوصف مشعر بالعليّة) ، ان سبب هذا القتال هو أنهم أئمة الكفر ، وأما نقض العهد فهو في الحقيقة ارتفاع للمانع عن القتال حيث كان العهد او اليمين مانعاً عن قتالهم ولكن بعد ان وقع النكث من قبلهم فلا عهد ولا ايمان لهم فينظر اليهم بما هم أئمّة الكفر فيقاتلون اذن فيدلّ ذلك على مشروعيّة القتال الابتدائي مع أئمّة الكفر ويؤيّد هذا المعنى انّ غاية هذا القتال في الآية الكريمة لم تجعل الرجوع الى العهد بل جعلت الاسلام قال اللّه تعالى :

« فان تابوا وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة فخلّوا سبيلهم » وقال تعالى :

« فان تابوا وأقاموا الصّلاة وآتو الزّكاة فاخوانكم في الدين » .

وأمّا الثالث : وهو من كان بينه وبين المسلمين عهد ولم ينقض العهد فهذا هو الذي استثني من القتل ولكنّه استثناء موقوت بمدّة العهد ، قال تعالى :

« إلّا الذين عاهدتم من المشركين ثمّ لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتمّوا اليهم عهدهم الى مدّتهم » .

اذن فهذا يعني انّه بعد انتهاء العهد يقاتلون وهذا أيضاً حرب ابتدائية ، اذن فبالامكان الاستدلال ع المقصود بالآية الشريفة بلحاظ كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة وان كان الظاهر بلحاظ القسم الثاني ان الدلالة لا تزيد على مستوى الاشعار غير البالغ درجة الظهور .

وقد يقال : انّ الآية الكريمة ناظرة الى مشركي المنطقة أو قل الى مشركي مكّة المكرمة وهم ما أكثر ما تواطؤوا وتظاهروا ضدّ الرّسول (ص) وضد الاسلام والمسلمين فلعلّهم كانوا يستحقّون القتال على هذا الأساس إلّا من عاهده المسلمون فيجب أن يتمّوا اليه عهده ثمّ يقاتلونه بعد العهد اذن فليس القتال ابتدائيّاً محضاً وإلّا فانّه لا يبعد أن يستظهر من مثل قوله تعالى :

« انّ الله بريء من المشركين ورسوله » .

انّ علّة الحكم هي الشرك بما هو شرك وانّه لو سلّم ان الآية تنظر الى خصوص مشركي المنطقة ولم ندفع ذلك بالاطلاق فانّما كان ذلك على أساس انّ قدرة الاسلام لم تكن تقتضي أكثر من ذلك

ثمّ الآية وان كانت واردة في خصوص المشرك لكنّنا نعلم انّه لا فرق في الحكم بين المشرك والكتابي عدا ان المطلوب من المشرك هو أن يسلم حتى يَسْلم ولا تكفيه

الجزية بينما الكتابي يكتفى منه بالجزية .

اذن فنتوسّع في مشروعيّة الحرب الابتدائية من المشرك الى الكتابي .

٢ ـ وقال اللّه تعالى :

« قاتلوا الذين لا يؤمنون باللّه ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم اللّه ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتّى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون » . (٢٥) .

فترى الآية ظاهرة في ان العنوان المرتبط به حكم المقاتلة هو عدم الايمان باللّه واليوم الآخر وانّهم لا يحرّمون ما حرّم اللّه ولا يدينون دين الحق ، وبتعبير آخر : انّ سبب القتال هو الكفر والآية وان كانت خاصّة بأهل الكتاب ولكن من الواضح أنّ غير أهل الكتاب ليسوا بأحسن حالاً من أهل الكتاب وانّما خصّ الحكم في الآية بأهل الكتاب لأجل ما فرض فيه من تسهيل بقبول الجزية عن يد وهم صاغرون وامّا غير أهل الكتاب فلا تقبل منهم الجزية .

٣ ـ وقال الله تعالى :

« قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الأولين * وقاتلوهم حتى لا

تكون فتنة ويكون الدين كلّه للّه فان انتهوا فان الله بما يعملون بصير * وان تولّوا فاعلموا أن الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير »[٢٦] .

٤ ـ وقال تعالى :

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين * واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشدّ من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين * فان انتهوا فان الله غفور رحيم * وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين للّه فان انتهوا فلا عدوان إلّا على الظالمين »[٢٧] .

ورغم أنه يمكن القول بشأن مورد هاتين الآيتين الكريمتين ان القتال المفروض فيه دفاعي أو شبه دفاعي ولم يمكن ابتدائياً محضاً وذلك لما جاء في ذكر غاية القتال من قوله : « حتى لا تكون فتنة » اذن فقد شرع القتال دفعاً للفتنة .

رغم هذا قد يقال : ان المستفاد من كلمة اخرى جاءت في ذكر غاية القتال في كلتا هاتين الآيتين ، وهي قوله : « ويكون الدين كلّه للّه » أو « ويكون الدين للّه » هو أن الاسلام يهدف الى أن تكون السلطة والحكم للّه

تعالى وحده وأن غير المسلمين يجب ان يكونوا خاضعين لحكومة الاسلام وحينما يقف الكفار امام هذا الهدف باثارة الفتن فانهم يقاتلون ويقتلون ، اذن فحينما يصبح المسلمون قادرين على فتح منطقة جديدة فنفس هذا الهدف يدعوهم لمحاربتهم بعد دعوتهم الى الاسلام او الخضوع لسيطرة الاسلام ورفضهم ذلك مما يدل على ان الاسلام عندما يحاول السيطرة عليهم فانهم سيقفون في وجهه ويثيرون الفتنة ولذا فهو يعمل على السيطرة بالقوة حتى يكون الدين (اي السلطان والحكم) لله وهذه هي الحرب الابتدائية .

هذا والوجه في تفسيرنا لكلمة : (الدين) في الآيتين بـ : (السلطان والحكم)كما هو أحد معاني الدين لغة ـ لا بالمذهب الذي يتديّن به هو ما نعلمه من الفقه الاسلامي من قبوله لتواجد كفار كتابيين واذنه لهم بالبقاء مع دفع الجزية فليس الحكم في الاسلام هو استمرارية القتال الى ان لا يبقى مذهب يتديّن به إلّا الاسلام

وقد يقال : ان معنى قوله : « يكون الدين للّه » أو : « يكون الدين كله لله » هو التوحيد في مقابل الشرك والكفر بالله ، فالمعنى انه لا حريّة للمشرك والكافر بالله فيقاتل حتى يفيء الى امر الله ، أما الارفاق بالنسبة للكتابي بقبول الجزية منه فلا ينافي مفاد هذه الآية لانهم مؤمنون بالله .

وقد يؤيد هذا المعنى الثاني ما رواه الكليني عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن أذينة عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي جعفر (عليه السلام) : قول الله عزّ وجل : « قاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله »[٢٨] ؟ فقال : لم يجيء تأويل هذه الآية بعد ، ان رسول الله (صلّى الله عليه وآله) رخّص لهم لحاجته وحاجة اصحابه ، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم ولكن يقتلون حتى يوحّد الله وحتى لا يكون شرك .[٢٩] .

٥ ـ قوله تعالى :

« الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا » .[٣٠] .

وقد مضى الاستدلال بهذه الآية الكريمة بلحاظ صدر الآية وهو قوله : « الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله» مضى في ضمن الاستدلال باطلاقات آيات القتال وقد عرفت المناقشة فيها ولكننا الآن نتمسك بذيل الآية وهو قوله : « فقاتلوا أولياء الشيطان » حيث ذكر فيه متعلق القتال وهو اولياء الشيطان فنجري الاطلاق بلحاظ هذا المتعلق ونقول ان هذا أعم من الأولياء الذين بدأونا بالقتال والذين لم يبدأونا به فنحن نقاتل غير البادئين ايضاً ابتداءً لانهم اولياء الشيطان .

ولكن قد يورد على هذا الاستدلال بان قوله :
«فقاتلوا اولياء الشيطان » اشارة الى واقعة مفروضة قائمة بين الطرفين بقرينة قوله تعالى : « الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت » وبقرينة بعض الآيات المحفوفة بها فلا تنظر الآية الكريمة الى مسألة جواز الابتداء بالحرب وعدم جوازه .

٦ ـ قوله تعالى :

« يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين »[٣١] .

فمقتضى اطلاق قوله : « الذين يلونكم من الكفار» هو عدم الفرق بين ان يكونوا بادئين بالحرب معنا وعدمه .

وقد يقال: ان دلالة الآية على المقصود اقوى من الدلالة الاطلاقية وذلك لان المفهوم عرفاً من الامر بالقتال مع خصوص الذين يلوننا هو ان كونهم يلوننا هو المؤثر في هذا الامر في حين ان قتال من يقاتلوننا واجب بلا فرق بين ان يكونوا ممن يلوننا أو لا . وهذا يعني ان الحرب المأمور بها في هذه الآية الكريمة هي حرب وقائية اي ان الذين يلونكم من الكفار لو لم تبدأوهم بالقتال لطمعوا في ان يبدأوكم بالقتال أو يكيدوا لكم كيداً فابدأوهم بالقتال

وليجدوا فيكم غلظة كي يكونوا دائماً في خوف ووجل منكم ولا يفكّروا في غزوكم وكيدكم ، والحرب الوقائية هي حرب ابتدائية على أيّ حال ولا يبعد أن يكون الفهم العرفي بمناسبات الحكم والموضوع يقتضي ان الحرب الإبتدائية إذن مشروعة في حدّ ذاتها حتى مع إلذين لا يلوننا فلو كانت الحرب الابتدائية (طبعاً بعد الدعوة الى الاسلام) ظلماً لما كان مجرد أن يلوننا ـ قبل ان يجنوا علينا او نقطع بأنهم هموا بالجناية ـ مبرراً للقيام بها وانما خص الامر بقتال من يلوننا على اساس اننا لئن لم نكن في القوة بمستوى نبدأ معه بقتال كل كافر فلا اقل من الحرب الوقائية ضدّ الذين يلوننا .

هذا تمام كلامنا في الآيات التي يمكن التمسك بها لاثبات مشروعية الحرب الابتدائية مع الكفار في الاسلام .

وقد يقال : انه ورد في القرآن النهي عن القتال مع الكفار الذين لا يقاتلون المسلمين وهذا يعني المنع عن الحرب الابتدائية وذلك في عدّة آيات :

١ ـ قوله تعالى :

« ودّوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فان تولّوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولياً

ولا نصيراً*إلّا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق او جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا* ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردّوا إلى الفتنة اركسوا فيها فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفّوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً »(٣٢) ، فترى هذه الآية تمنع عن قتال الكفار الذين يلقون الينا السلم اي يجنحون الى الصلح والسلام ولا يريدون القتال أفلا يعني هذا المنع عن الحرب الابتدائية مع الكفار ؟!.

ومن الغريب ما جاء في البيان (٣٣)من تفسير إلقاء السلم في الآية الكريمة بمعنى اظهار الاسلام والاقرار بالشهادتين مستشهدا لذلك بقوله تعالى ـ بعد هذه الآيات ـ بفاصل من آيات عديدة :

« يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبيّنوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام : لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا »(٣٤)بينما الآيةواضحة في النهي عن قتال الكفار الذين يريدون السلم ولذاترى الآية استثنتهم من الكفّار ، وأمّا الآية : « ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام : لست مؤمناً » فهي منفصلة من حيث

السياق عن هذه الآيات فلا تكون قرينة على المقصود منها .

على أننا سنذكر فيما بعد رواية تامة سنداً للفضل ابي العباس عن الإمام الصادق (عليه السلام) تدل على نزول الآية بشأن كفرة حصرت صدورهم عن القتال .

٢ ـ قوله تعالى :

« الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون * فاما تثقفنهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون * وإمّا تخافنّ من قوم خيانة فأنبذ اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين * ولا يحسبنّ الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون * وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوفّ اليكم وانتم لا تظلمون * وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على الله انه هو السميع العليم * وإن يريدوا ان يخدعوك فان حسبك الله هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين »[٣٥] .

إلّا ان الذي يبدو من الجمع بين الآيات السابقة وهاتين الآيتين ان حكم ايقاف القتال عند جنوح العدو للسلم ليس تشريعاً عاماً من تشريعات الاسلام بل تعليماً وقتياً بلحاظ مقدار قدرة الامّة الاسلامية وضعفها ولعل هذا هو المقصود من النسخ الذي جاء في تعبير ابن عباس

حيث قال ـ حسب ما هو منقول عنه ـ بشأن الآية الثانية انه نسختها هذه الآية « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى قوله : صاغرون »[٣٦] ، ونقل ايضاً عن ابن عباس بشأن الآية الاولى : انه نسختها براءة : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم »[٣٧] .

هذا وقد يشكل على الجمع الذي ذكرناه بان يقال : ان الجمع الفني يقتضي تقييد المطلقات بهاتين الآيتين فالآيات السابقة كانت تدل على مشروعيّة الحرب حتى ولو جنح العدو للسلم بالاطلاق وهاتان الآيتان تقيّدانها بما اذا كان العدو يريد القتال دون السلم .

والجواب :

أولاً : ان المتفاهم بمناسبات الحكم والموضوع بالنسبة لأوامر ترد في ترك القتال مع العدو وما شابه ليس هو الامر المطلق كتشريع دائمي في الاسلام اذ من المحتمل عرفاً في اوامر من هذا القبيل كونها اوامر مرتبطة بوقتها وبدرجة قوّة المسلمين وضعفهم ، اذن فلا يفهم من مثل هذه الآيات اكثر من الامر بترك القتال ـ حينما يريد العدو السلم ـ الى زمان ورود امر جديد بالقتال فلو ورد أمر جديد بالقتال على الاطلاق كان المفهوم عرفاً ان الامر الاول انتهى امده وليس هذا نسخاً مصطلحاً وان سماه ابن عباس بالنسخ

على ما نقل عنه كما مضى ، او تقييداً للإطلاق الإزماني للأمر الأول او حملاً على معنىً مخالف للظاهر لأن الأمر الأول لم يفهم منه الإطلاق والظاهر أن آيات البراءة عن المشركين وآية قتال اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية متأخر في النزول تأريخياً عن آيتي قبول السلم فقد رأينا ابن عباس حيث فرض نسخ الآية الاولى بآيات البراءة ونسخ الآية الثانية بآية الجزية ، ودعوى النسخ طبعاً انما تكون عند فرض التأخر الزمني في النزول .

وقد نقل بشأن الآية الاولى انها نزلت في ايام غزوة الحديبية(٣٨) ، ونحن نعلم أن غزوة الحديبية وقعت في السنة السادسة من الهجرة ، ونقل بشأن الآية الثانية انها نزلت في ايام غزوة الخندق(٣٩) ونحن نعلم ان غزوة الخندق وقعت في السنة الخامسة من الهجرة .

اما آيات البراءة فقد اتفقت الكلمة على ان الآيات نزلت سنة تسع من الهجرة(٤٠) .

وعن تفسير القمي في قوله تعالى : « براءة من الله ورسوله » حدثني ابي عن محمد بن الفضل عن ابن ابي عمير عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : نزلت هذه الآية بعدما رجع رسول الله (ص) من غزوة تبوك في سنة تسع من الهجرة .

قال : وكان رسول الله (ص) لمّا فتح مكة لم يمنع المشركين الحج في تلك السنة ، وكان سنّة من العرب في الحج انه من دخل مكة وطاف البيت في ثيابه لم يحل له إمساكها وكانوا يتصدقون بها ولا يلبسونها بعد الطواف فكان من وافى مكة يستعير ثوباً ويطوف فيه ثم يردّه ومن لم يجد عارية اكترى ثياباً ومن لم يجد عارية ولا كرى ولم يكن له إلّا ثوب واحد طاف بالبيت عرياناً .

فجاءت امرأة من العرب وسيمة جميلة فطلبت ثوباً عارية او كرى فلم تجده فقالوا لها : ان طفت في ثيابك احتجت ان تتصدقي بها فقالت : وكيف اتصدق وليس لي غيرها فطافت بالبيت عريانة واشرف لها الناس فوضعت احدى يديها على قبلها والاخرى على دبرها وقالت شعراً :

اليوم يبدو بعضه أو كلّه فما بدا منه فلا أحلّه

فلما فرغت من الطواف خطبها جماعة فقالت : ان لي زوجاً .

وكانت سيرة رسول الله (ص) قبل نزول سورة البراءة ان لا يقاتل الّا من قاتله ولا يحارب الّا من حاربه وأراده وقد كان انزل عليه في ذلك : « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » فكان رسول الله (ص) لا يقاتل احداً قد

تنحّى عنه واعتزله حتى نزلت عليه سورة براءة وامره بقتل المشركين من اعتزله ومن لم يعتزله الاّ الذين قد عاهدهم رسول الله (ص) يوم فتح مكة الى مدة ، منهم : صفوان ابن اميّة وسهيل بن عمرو ، فقال الله عزّ وجل : « براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر » ثم يقتلون حيث وجدوا بعد هذه - أشهر السياحة - عشرين من ذي الحجة والمحرّم وصفر وشهر ربيع الاول وعشرا من ربيع الآخر .

فلما نزلت الآيات من سورة البراءة دفعها رسول الله (ص) الى ابي بكر وامره ان يخرج الى مكة ويقرأها على الناس بمنى يوم النحر فلما خرج ابو بكر نزل جبرئيل على رسول الله (ص) فقال : يا محمد لا يؤدّي عنك إلاّ رجل منك . فبعث رسول الله (ص) أمير المؤمنين (عليه السلام) في طلب ابي بكر فلحقه بالروحاء واخذ منه الآيات فرجع ابو بكر الى رسول الله (ص) فقال : يا رسول الله أنزل الله فيّ شيئاً ؟ فقال : لا ان الله امرني ان لا يؤدي عني الاّ انا أو رجل مني .(٤١)

واما آية الجزية فقد نقل عن الدر المنثور : انه اخرج ابن ابي شيبة وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم وابو الشيخ والبيهقي في سننه عن مجاهد في قوله : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله » الآية، قال : نزلت هذه حين امر محمد (ص) واصحابه بغزوة تبوك .(٢٤) .

ونحن نعلم ان غزوة تبوك وقعت في سنة تسع من الهجرة ولكن السيد الطباطبائي في الميزان يرجّح نزول هذه الآية في سنة ست من الهجرة حيث يقول بعد نقله لكلام مجاهد . أقول : وقد تقدمت الروايات في ذيل آية المباهلة : ان النبي (ص) أقرّ الجزية على نصارى نجران وكان ذلك على ما دل عليه امثل الروايات سنة ست من الهجرة قبل غزوة تبوك بسنين وكذا دعوته (ص) ملوك الروم ومصر والعجم وهم من اهل الكتاب كانت سنة ست[٤٣]

وهذا الكلام غريب فان حادثة المباهلة والصلح مع نصارى نجران على الجزية لا شك في وقوعها في اواخر ايام النبي (صلّى الله عليه وآله) وفرضية ان اقرار الجزية عليهم بمعنى فرضها عليهم بكتاب ارسله اليهم وقع سنة ست وان كانت الاستجابة الى ذلك تأخرت عدة سنوات بعيدة ولحن الرسالة التي ارسلها النبي (ص) بهذا الصدد يناسب اواخر ايامه (ص) وهي ايام القوة حيث جاء فيها الايذان بالحرب (والتي هي حرب ابتدائية) ، وقد مضى ذكر الرسالة عند الكلام عن مكاتيب الرسول (ص) وكون دعوته (ص) لملوك الروم ومصر والعجم في سنة ست (على ما قاله السيد الطباطبائي ـ حفظه الله ـ) او في سنة سبع كما هو المعروف لا يدل على كون رسالته الى نصارى نجران في نفس تلك السنة .

وعلى أيّة حال فمجرد الشك في ان الآية التي تأمر بالحرب وتشمل باطلاقها فرض جنوح العدو للسلم هل نزلت قبل آيتي الجنوح للسلم او بعدهما يكفي في الاخذ باطلاقها لعدم ثبوت التقييد حينئذ .

وقد عرفت عدم ثبوت الاطـلاق الازماني في آيتي الجنوح الى السلم .

وثانياً : ان لحن آيات البراءة وكذلك آية الجزية لا يقبل التقييد بفرض عدم جنوح العدو للسلم .

امـا آيات البـراءة فان لحنهـا يحث على قتـل كل المشركين حيث وجدوا ولا يستثنى من ذلك إلاّ من كان بينه وبين المسلمين عهد ولم ينقض العهـد ، وقد حـدد الاستثناء بخصوص مدة العهد .

واما آية الجزية فقد جعلت الغاية لرفـع اليد عن الحرب عبارة عن اعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون ، ومن الواضح ان الخضوع للجزية يستلزم الجنوح للسلم فكيف يمكن ان نقيّـد الآية بفـرض عـدم الجنـوح الى السلم ؟، وبكلمة اخرى لا يمكننا ان نفترض للحرب غاية اخرى غير اعطاء الجزية وهي الجنوح للسلم كتقييد لآية الجزية وذلك لأنّ فرض هذه الغاية الجديدة ليس تقييداً لآية الجزية بل يعني إلغاء للغاية الاولى وهي إعطاء الجزية

اذ متى ما خضع العدو للجزية فقد جنح للسلم فلو كفى مجرد الجنوح للسلم لترك الحرب اذن فذكر اعطاء الجزية لغو .

وثالثاً : ان مما يدل على الجمع الذي ذكرناه بين الآيات من حمل آيتي الجنوح للسلم على بيان الحكم المصلحي الزمني على اساس ضعف المسلمين ما ورد في تفسير الآية الاولى من آيتي الجنوح للسلم في الكافي بسند تام حيث روي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن احمد بن محمد بن ابي نصر وعن ابان عن الفضل ابي العباس عن ابي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عزّ وجل : « او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم » قال : نزلت في بني مدلج لانهم جاؤا الى رسول الله (ص) فقالوا : إنّا قد حصرت صدورنا ان نشهد انك رسول الله فلسنا معك ولا مع قومنا عليك ، قال : قلت : كيف صنع بهم رسول الله (ص) ؟ قال : وادعهم[٤٤] الى ان يفرغ من العرب ثم يدعوهم فان اجابوا والّا قاتلهم[٤٥] .

ويؤيد هذا المعنى ايضاً قوله تعالى في سورة محمد : « فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الأعلون والله معكم ولن يتركم اعمالكم »[٤٦] .

فترى الآية الكريمة تنهى المسلمين عن الجنوح للسلم حينما يكونون هم الأعلون ، اي حينما تكون القدرة لهم وانما جعلناها مؤيدة ولم نجعلها دليلاً لانها تكلمت عن فرض جنوح المسلمين للسلم دون جنوح الكفار .

٣ ـ قوله تعالى :

« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرّوهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون »(٤٧) .

فقد يقال : ان السماح بالبرّ والتولي والقسط مع التعليل بقوله : « ان الله يحب المقسطين » يدل بالملازمة العرفية على عدم مشروعية قتالهم وهذا السماح بالتولي للكفار الذين لم يقاتلونا ولم يخرجونا من ديارنا يكون مقيداً لاطلاق الآيات الناهية عن تولي الكفار .

كقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم أولياء ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولّهم منكم فأولئك هم الظالمون ، قل ان كان آباءكم وابناءكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها احب اليكم من الله

ورسوله وجهاد في سبيله فتربّصوا حتى يأتي الله بأمـره والله لا يهدي القوم الفاسقين »[٤٨] .

وقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين »[٤٩] .

وقوله تعالى : « لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الّا أن تتقوا منهم تقاة ويحذّركم الله نفسه وإلى الله المصير »[٥٠] .

وقوله تعـالى : « يا ايهـا الذين آمنـوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين أتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبينا »[٥١] .

والخلاصة : ان هذه الآية الكريمة دلت عـلى عدم مشروعية قتال غير المحاربين والمخرّبين من الكفار .
وقد يجاب على ذلك بأنه يحتمل بالنسبة لهذه الآية الكريمة ان لا تكـون تشريعـاً لاباحـة تولي الكفـار غير المقاتلين والمخربين الى الابد بل هي بيان لعـدم شمول النهي الوارد في أول السورة لهذا القسـم من الكفار حيث قال تعالى : « يـا ايها الـذين آمنوا لا تتخـذوا عدوي وعدوكم اولياء . . . » [٥٢] ولا ينافي ذلك حدوث نهي في

المستقبل يشمل هـذا القسم ، ولعل هـذا هو المقصـود بالنسخ الذي جاء في الدر المنثور حيث قال فيه : اخرج ابو داود في تأريخه ، وابن المنذر عن قتادة « لا ينهاكم ا له عن الذين لم يقاتلوكم في الـدين » نسختها : « اقتـوا المشركين حيث وجدتموهم »[٥٣] .

هذا وقد ورد في تفسير القمي في قوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوّي وعدوّكم اولياء » الآية ، انها نزلت في حاطب بن ابي بلتعة حيث اسلم وهاجر الى المدينة وكان عياله بمكة وكانت قريش تخاف ان يغزوهم رسول الله (ص) فصاروا الى عيال حاطب وسألوهم ان يكتبوا الى حاطب ويسألوه عن خبر محمد هل يريد ان يغزو مكة ؟ فكتبوا الى حاطب يسألونه عن ذلك فكتب اليهم حاطب ان رسول الله (ص) يريد ذلك ودفع الكتاب الى امرأة تسمى صفية فوضعته في قـرونها ومرت فنـزل جبرئيل على رسول الله (ص) واخبره بذلك فبعث رسول الله(ص) امير المؤمنين والزبير بن العوام في طلبها فلحقوها فقال لها امير المؤمنين (عليه السلام) : اين الكتـاب ؟ فقالت : ما معي شيء ففتشاها فلم يجدا معها شيئاً فقال الزبير : ما نرى معها شيئاً ، فقال امير المؤمنين (ع) : والله ما كذبنا على رسول الله (ص) ولا كذب رسول الله (ص) على جبريل ولا كذب جبرئيل على الله جلّ ثناؤه

والله لتظهرنّ الكتاب أو لأردن راسك الى رسول الله (ص) ، فقالت : تنحيا عني حتى اخرجه فأخرجت الكتاب من قرونها فأخذه امير المؤمنين وجاء به الى رسول الله (ص) وقال رسول الله (ص) : يا حاطب ما هذا ؟ فقال حاطب : والله يا رسول الله ما نافقت ولا غيّرت ولا بدّلت واني أشهد أن لا إله إلاّ الله وانك رسول الله حقاً ولكن أهلي وعيالي كتبوا اليّ بحسن صنيع قريش اليهم فأحببت أن أجازي قريشاً بحسن معاشرتهم فأنزل الله على رسول الله (ص) : « يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء . . الى قوله : والله بما تعملون بصير »[٥٤] فهذا النقل ـ ان صح ـ دل على ان الآية نزلت قبل فتح مكة بينما آيات البراءة نزلت في السنة التاسعة على ما مضى .

وفي الدر المنثور : اخرج البخاري وابن المنذر والنحاس والبيهقي في شعب الايمان عن اسماء بنت ابي بكر قال : اتتني امي راغبة وهي مشركة في عهد قريش إذ عاهدوا رسول الله (ص) فسألت النبي (ص) أأصلها ؟ فأنزل الله : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين» فقال : نعم صلها .[٥٥] .

وهذا يعني ان الآية نزلت في زمان المعاهدة بينما آيات البراءة نزلت بعد ذلك ، وكذلك آية الجزية بناء على نقل مضر عن الدر المنثور انها نزلت في السنة التاسعة .

هذا وقد جاء في تفسير القمي بشأن قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تتّخذوا آباءكم واخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان . . الخ » انّه لما أذن أمير المؤمنين أن لا يدخل المسجد الحرام مشرك بعد ذلك جزعت قريش جزعاً شديداً وقالوا : ذهبت تجارتنا وضاعت عيالنا وخربت دورنا فأنزل الله في ذلك : قل يا محمّد : « ان كان آباءكم وأبناءكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم . . الى قوله : والله لا يهدي القوم الفاسقين »(٥٦) ، فهذه الرواية تؤيّد فرضية نزول هذه الآية في السنة التاسعة من الهجرة أي بعد آية السماح بتوليّ من لم يبتدىء هو بالحرب ولم يخرج المسلمين من ديارهم .

هذا ويمكن الجواب ايضاً عن الاستدلال بالآية الكريمة بتعبير آخر ، وهو ان يقال : ان الآية خطاب لأفراد المسلمين كأفراد ولا تدل بحسب الفهم العرفي على اكثر من جواز تولّي الكفار غير المحاربين وكون مصاديق القسط الاعتيادية بالنسبه اليهم ايضاً قسطاً في غير زمان القتال بين المسلمين والكفار وليس هذا الخطاب خطاباً للمجتمع كمجتمع كي يستفاد منه عدم مشروعية ابتداء المجتمع الاسلامي بالحرب (لو سلمنا الملازمة العرفية بين جواز التولّي وعدم مشروعية الحرب » ، أما ما هو زمان القتال بينهم وبين المجتمع

الاسلامي فهذا ما يظهر من الخطاب الشرعي بالقتال المتوجه الى المجتمع الاسلامي كمجتمع لا كأفراد والذي يكون أمر تطبيقه طبعاً بيد ولي المجتمع اذن فهذا لا ينافي افتراض وجوب الحرب الابتدائية مع الكفار حينما يقدّر وليّ المجتمع كونه من مصلحة المسلمين والاسلام على اساس ما يتمتعون به من قوة او ما مني به عدوهم من ضعف وانه اذا قرر المجتمع بواسطة ولي الامر القتال لم يجز التولّي ولم يبق بالنسبة لهم مصداق للقسط مثلاً فان حكم جواز التولي كان متجهاً الى الافراد كافراد وقد اخذ في موضوعه عدم كون الكافر محارباً ولكن حينما يصمم المجتمع على دعوتهم الى الاسلام أو الجزية بقيادة وليّ الامر أو الحرب ولم يستسلموا ووافقوا على الحرب فانهم يصبحون حربيين وينتفي بذلك موضوع الخطاب المتوجه الى الافراد كأفراد بجواز التولّي .

وفرق هذا الجواب عن الجواب السابق ان هذا الجواب ينسجم حتى مع افتراض قوله تعالى : « لا ينهاكم الله .. الخ » تشريعاً لإباحة تولّي الكفار في الشريعة الاسلامية لا بياناً لعدم شمول النهي الوارد عن التوليّ في اول السورة .

٤ ـ قوله تعالى :

« لا اكراه في الدين قد تبينّ الرشد من الغيّ فمن

يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم »[٥٧] .

فقد يقال : ان نفي الاكراه في الدين دليل على عدم جواز القتال الابتدائي مع الكفار لكفرهم اذ ذلك يعني الاكراه في الدين وقد نفته هذه الآية الكريمة ، وتفسير قوله : « لا اكراه في الدين » بمعنى عدم معقولية الاكراه في الدين لان الاعتقاد امر قلبي لا يمكن الاكراه عليه ليس عرفياً ويكون حملاً للآية على معنى يتراءى كون ذكره لغواً وحمل الآية الكريمة على كونها تعليماً وقتياً بلحاظ مقدار قدرة الامة الاسلامية وضعفهم لا يخلو من صعوبة لقوة ظهور هذه الجملة لو كانت بصدد التشريع في كونها تشريعاً عاماً بنحو القضية الحقيقية ففرق كبير بين قوله : « لا اكراه في الدين » وبين قوله في آيتي حكم ايقاف القتال عند جنوح العدو للسلم : « وان جنحوا للسلم فاجنح لها » « فان اعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » فان وضوح كون هاتين الآيتين ناظرة الى واقعة خارجية واناس معينين يسهل الحمل على التعليم الوقتي بخلاف قوله : « لا اكراه في الدين » حيث نفى الاكراه في الدين بـ (لا) النافية للجنس من دون اشارة من قريب او بعيد الى النظر الى واقعة خارجية وأُناس معينين .

هذا ولكن رغم كل هذا نقول :

اولاً : ان هذه الآية لو كانت دالة على عدم جواز القتال الابتدائي مع الكفار فلا محيص من حملها في مقابل آيات البراءة وآية الجزية على كونها تعليماً وقتياً بلحاظ مقدار قدرة الامة الاسلامية أو على فرض النسخ ، ذلك لاننا قد ذكرنا فيما مضى لحمل آيتي السلم على ذلك ثلاث نكات فلئن افترضنا عدم تمامية النكتة الاولى هنا و هي : (عدم ظهور الآية في حدّ ذاتها في تشريع عام) ، فالنكتة الثانية والثالثة تامتان في المقام .

والذي يبدو مما ينقل عن ابن عباس وعن مجاهد نزول هذه الآية في أعقاب اجلاء بني النضير[٥٨] :

انّ هذه الآية نزلت في السنة الرابعة من الهجرة بينما آيات البراءة نزلت في السنة التاسعة وآية الجزية نزلت أيضاً في السنة التاسعة أو ـ على أوقت التقادير ـ في السنة السادسة .

وثانياً : ان هذه الآية لا دلالة فيها على نفي القتال الابتدائي مع الكفّار ابداً فان تمام مفادها هو عدم الاكراه على قبول دين الاسلام والجهاد الابتدائي مع الكفّار ليس لأجل اجبارهم على قبول دين الاسلام واكراههم عليه بل يقبل منهم الالتزام بكتاب سماوي مع الخضوع لسلطة

الاسلام وذمّته وجزيته من دون أن يجبر على الدخول في الاسلام .

قال اللّه تعالى :

« قاتلوا الذين لا يؤمنون باللّه ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم اللّه ورسوله ولا يدينون دين الحق من الـذين اوتوا الكتـاب حتّى يعطوا الجـزية عن يـدٍ وهم صاغرون » .

اذن فـلا تعارض أصـلاً بين هـذه الآية الكـريمة والآيات الدّالة على الجهاد الابتدائي .

وثالثاً : انّ من المحتمل في قوله تعالى :« لا إكراه في الدين » أن يكون المقصود من الاكراه الجبر في مقابل الاختيار لا عدم الرضا في مقابل الرضا فكأنّ الآية الشريفة تبيّن انّ الإنسان يهتدي أو يسلك سبيل الضّلال باختياره وليس مجبوراً فقد تبيّن الرّشد من الغيّ وهو يختار أحدهما وقد حملت الآية على هذا المعنى في كتاب البيان فتكون وزان الآية الكريمة وزان قوله تعالى :

« إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفورا »(٥٩) .

ورابعاً : انّ كلامنـا الآن ليس في مشروعيّـة قتل

الكافر لكونه كافرا حتى يقال : ان هذا اكراه في الدين فهذا بحث سيأتي في الفصل الرابع من هذا الكتاب انشاء اللّه ، وانّما كلامنا في هذا الفصل في مشروعية القتال الهجومي لفتح بلاد الكفّار أو تجمّعاتهم التي تعني خروجهم عن سلطة الإسلام ومشروعيّة القتال بهذا المقدار لا تعني الاكراه في الدين بل تعني انّه لا سلطة في قبال سلطة الإسلام فأيّة سلطة أُخرى كافرة يجب تحطيمها بالصراع المسلّح واخضاع أهل تلك المنطقة لحكومة الإسلام امّا انهّم هل يقتلون لو امتنعوا عن الاسلام أو لا يجبرون على الاسلام بل ينظر فيهم فان كانوا من أهل الكتاب تؤخذ منهم الجزية وان كانوا مشركين يسترقّون مثلاً فهذا بحث آخر .

٥ ـ قوله تعالى :

« وقاتلوا في سبيل اللّه الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا انّ اللّه لا يحبّ المعتـدين واقتلوهم حيث ثـقـفـتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشدّ من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتّى يقاتلوكم فيه فـان

قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان اللّه غفور رحيم * وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين للّه فان انتهوا فلا عدوان إلاّ على الظّالمين »[٦٠] .

فقد يقال : انّ هذه الآية تدلّ على عدم مشروعيّة الحرب الابتدائية من عدّة وجوه :

١ ـ قوله : « قاتلوا في سبيل اللّه الذين يقاتلونكم » فقد قيّد القتال ضدّهم بأن يكونوا مقاتلين وعليه فالحرب الابتدائية لا تجوز ، ولئن نوقش في ذلك باحتمال كون الأمر بالقتال وقتئذٍ بقدر مقاتلة من يقاتل المسلمين فلم يدلّ على ان الحرب الابتدائية غير مشروعة نهائيّاً في الإسلام انتقلنا الى الوجه الثاني :

٢ ـ قوله تعالى : « ولا تعتدوا إنّ اللّه لا يحبّ المعتدين » فهذا نهي عن الاعتداء بالتعدّي في القتل الى غير المقاتلين مع تأكيد ذلك بقوله :

« انّ اللّه لا يحبّ المعتدين » ومن الواضح أنّ تعليلاً من هذا القبيل لا ينسجم عرفاً مع فرضيّة انّ عدم مشروعيّة الحرب الابتدائية انّما كانت على أساس ضعف القدرة .

٣ ـ قوله تعالى : « فان انتهوا فانّ اللّه غفوررحيم » وهذا يعني انهم بمجرّد أن ينتهوا من القتال تحرم مقاتلتهم

وهذا أشدّ من عدم مشروعيّة الحرب الابتدائيّة فليس هنا التأكيد على عدم مشروعيّة الحرب الابتدائيّة فحسب بل حتّى ولو كانوا هم البادئين ولكن انتهوا لم تجز محاربتهم وتعليل ذلك بأنّ اللّه غفور رحيم لا ينسجم عرفاً مع فرضيّة انّ هذا لمجردّ ضعف في قدرة المسلمين .

٤ ـ قوله تعالى : « فان انتهوا فلا عدوان إلاّ على الظّالمين » وهذا كتكرار للفقرة السّابقة والتّعليل بقوله: «لا عدوان إلا على الظّالمين » لا ينسجم عرفاً مع فرضيّة انّ ترك القتال ضدّهم ان انتهوا انّما هو لأجل ضعف المسلمين وهذه الآية من ناحية تأريخيّة ليست من الآيات النّازلة في أوائل أمر المسلمين وضعفهم بل هي نازلة بعد فتح مكة فهي معاصرة تقريباً مع آيات البراءة وآية الجزية فكيف نفترض انّها حكم موقّت بزمان ضعف المسلمين وأن آيات البراءة وآية الجزية هي التّي تحدّثنا عن الحكم عند قوّة المسلمين وهذه الآية ناظرة الى المشركين حتماً بدليل قوله :

« أخرجوهم من حيث أخرجوكم » والذين سبّبوا خروج النّبي (ص) وأصحابه هم مشركوا مكّة ، فالآية اذن دليل على عدم جواز الحرب الابتدائية ضدّ المشركين فضلاً عن الكتابيين .

والصحيح عدم تمامية دلالة هذه الآية على عدم

مشروعية الحرب الابتدائية .

أما الفقرة الاولى : فهي غير واردة بلسان : « قاتلوا الذين قاتلوكم » أو : « الذين بدأوكم بالقتال »بل وردت بلسان : « قاتلوا الذين يقاتلونكم »، وهذا يحتمل فيه أن يكون المقصود استثناء من ليس من اهل القتال من الصبيان والنساء والمستضعفين ممن لا يمكن ان يعارضوا سيطرة دين الله وحكومته على وجه الارض أو استثناء من لا يقف بوجه ما يريده الإسلام من فرض سيطرته وحكومته على كل المجتمع بالقتال فيستسلم لسيطرة الإسلام وهذا ـ كما هو واضح ـ لا يمنع من الحرب الابتدائية ، فالمجتمع الاسلامي لو أراد أن يفرض سيطرة الإسلام على مجتمع كافر ولم يستسلموا فقاتلهم كانت هذه حرباً ابتدائية وهي غير منهيّ عنها بهذه الآية .

وبهذا اتضح الجواب عن الفقرة الثانية إذ يصبح معنى عدم الاعتداء بناء على الاحتمال الذي ذكرناه هو عدم التوسع الى قتل من ليس من اهل القتال كالاطفال والمجانين او الى قتل من يستسلم لسيطرة الاسلام .

وأما الفقرة الثالثة : فالظاهر أن المقصود من الانتهاء

فيها هو الانتهاء من القتال في المسجد الحرام فان انتهوا لم يقاتلوا عند المسجد الحرام .

وهذا اجنبي عما نحن بصدده وليس قوله : « فان انتهوا » مرتين في الآية تكراراً بل المراد به في المرة الاولى هو الانتهاء عن القتال في المسجد الحرام وفي المرة الثانية هو ترك القتال رأساً أو الاستسلام لسلطة الدين .

وأما الفقرة الرابعة : فيحتمل كون المقصود منها الانتهاء من مجابهة انتشار سلطة الاسلام عليهم فلو انهم استسلموا لسلطة الاسلام لم يجز بعد ذلك قتالهم وهذا يمنع عن الحرب الابتدائية مع من لا يستسلم لسلطة الاسلام ويؤيد هذا المعنى قوله : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » وهذا يعني انهم ان انتهوا عن اثارة الفتنة امام كون الدين لله اي امام انتشار سلطة الاسلام عليهم وعلى غيرهم فلا عدوان إلّا على الظالمين وهذا لا يمنع عن الحرب الابتدائية بل يدل على مشروعيتها ولو على طول الخط و عند القدرة ولهذا استدللنا بهذه الآية في ماسبق على مشروعية الحرب الابتدائية .

هذا ، ولا يخفى ان احتمال كون ما يظهر من هذه الآية من المنع عن قتل المشرك المستسلم لسلطة الاسلام منعاً موقتاً احتمال وارد ولا ينافيه تعليل المنع بأنه لا

عدوان إلّا على الظالمين فلعل نفي العدوان عليهم يكون بلحاظ درجة من ضعف المسلمين ، وتؤيد ذلك رواية محمد بن مسلم الآنفة الذكر وقد جاء فيها : « ان رسول الله (ص) رخص لهم لحاجته وحاجة اصحابه فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم ولكن يقتلون حتى يوحّد الله وحتى لا يكون شرك » .

هذه جملة الآيات التي قد يستدل بها على عدم جواز الحرب الابتدائية وقد ظهر عدم تمامية الاستدلال بها على ذلك .

ولم نذكر في سياقها قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »(٦١) لوضوح ان المقصود ليس هو عدم اكراه النبي للناس بالقتال على الخضوع لسلطة الاسلام وانما المقصود هو ان حصول الايمان مرتبط بتوفيق الهي فلا يستطيع النبي ولا أي انسان آخر أن يخلق الايمان في نفس بشر لولا أن يوفقه الله للايمان ولذا تراه يقول : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً » وكذلك ما قبل هذه الآية وما بعدها يشهدان لهذا المعنى ، قال الله تعالى : « ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون * ولو جائتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم * فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها إلّا قوم يونس لمّا آمنوا كشفنا عنهم

عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الى حين ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين* وما كان لنفس أن تؤمن إلّا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون »(٦٢) .

واما السنّة : فتارة يتمسك باطلاق روايات فضل الجهاد او وجوبه وهي روايات كثيرة متفرقة في ابواب الجهاد من كتاب وسائل الشيعة ، ويشكل عليه بنظير ما اوردناه على التمسّك باطلاق آيات الجهاد فيقال :

ان قصد بذلك التمسّك باطلاق متعلق الحكم وهو القتال فقد ثبت في علم الاصول عدم جريان الاطلاق الشمولي في متعلق الامر .

وإن قصد به التمسك باطلاق المتعلق المقدر بمقدمات الحكمة ، ويشكل عليه ـ على الأقل ـ بأنّ مقدمات الحكمة إنما تنفي القيد عن المعين ولا تعين غير المعين في المطلق .

وان قصد به التمسك بأن حذف المتعلق يفيد الاطلاق ، فهذا انما يتم لو ثبت تقدير متعلق في المقام ، اما مع احتمال كون المقصود من تلك الروايات هو بيان فضل أصل الجهاد من دون نظر الى متعلقه فعلاً فلا يتم هذا الاطلاق وقد يتمسك بروايات خاصة بهذا الصدد يدعى كونها اقوى دلالة على المقصود من عامة روايات فضل

الجهاد أو يخوفونه ممن يقبل بـ رواية الفضل بن أبي العباس عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل: «أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم» قال: نزلت في بني مدلج لأنهم جاؤوا الى رسول الله (ص) فقالوا: إنا قد حصرت صدورنا أن نشهد أنك رسول الله فلسنا معك ولا مع قومنا عليك، قال: قلت: كيف صنع بهم رسول الله (ص)؟ قال: وادعهم الى ان يفرغ من العرب ثم يدعوهم فان أجابوا وإلا قاتلهم[٦٣] والظاهر: ان هذه حرب ابتدائية وسند الحديث تام.

ورواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن قريتين من اهل الحرب لكل واحدة منهما ملك على حدة اقتتلوا ثم اصطلحوا ثم إن أحد الملكين غدر بصاحبه فجاء الى المسلمين فصالحهم على أن يغزو تلك المدينة فقال أبو عبد الله (عليه السلام): لا ينبغي للمسلمين أن يغدروا ولا يأمروا بالغدر ولا يقاتلوا مع الذين غدروا ولكنهم يقاتلون المشركين حيث وجدوهم ولا يجوز عليهم ما عاهد عليه الكفّار[٦٤] فقوله: يقاتلون المشركين حيث وجدوهم يدل بالاطلاق على مشروعية مقاتلتهم ولو لم يكونوا قد بدأوا بالحرب اللهم إلّا اذا احتمل كون اللام في المشركين للعهد

اشارة الى مشركي قرية اهل الحرب التي جاءت في أول الرواية مع حمل (عنوان اهل الحرب) على من هم محاربون فعلاً .

واما سند الحديث فهو هكذا :

روى الكليني (ره) عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد ابن عيسى عن محمد بن يحيى عن طلحة بن زيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) ، ومحمد بن يحيى الأول هو العطار وهو ثقة ، ومحمد بن يحيى الثاني ينسجم من حيث الطبقة أن يكون هو محمد بن يحيى الخزاز أو محمد بن يحيى الخثعمي أو محمد بن يحيى الصيرفي ، أما الأولان فهما ثقتان ، وأما الثالث فلم تثبت وثاقته ولكننا لم نعرف رواية لمحمد بن يحيى الصيرفي عن طلحة بن زيد بينما عرفنا رواية الأولين عنه ، فان أوجب هذا الوثوق بأنه أحد الاولين فبها وان لم يوجب الوثوق بذلك (والظاهر انه لا يوجب الوثوق به خصوصاً ان عدم معرفتنا برواية الصيرفي عنه قد يكون مستنداً الى عدم الفحص الكامل) ، فهناك قرينة اخرى قد توجب الوثوق بأن محمد بن يحيى هذا هو الخثعمي وهو أن هذا السند بعينه اورده في الكافي في باب اخر مع التصريح بالخثعمي فقد روى الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن يحيى الخثعمي عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله

(عليه السلام) قال: ما أعجب رسول الله (ص) شيء من الدنيا إلا أن يكون فيها جائعاً خائفاً (٦٥).

وأما طلحة بن زيد فان لم يكف لوثاقته قول الشيخ: (له كتاب عامي المذهب إلا أن كتابه معتمد) يكفي لوثاقته ان صفوان قد روى عنه.

ورواية ابي عمرة السلمي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: سأله رجل فقال: اني كنت اكثر الغزو ابعد في طلب الاجر واطيل في الغيبة فحجر ذلك عليّ فقالوا: لا غزو إلاّ مع امام عادل فما ترى اصلحك الله؟ فقال: ابو عبد الله (عليه السلام): إن شئت أن أجمل لك اجملت وان شئت أن الخص لك لخصت، فقال: بل اجمل، فقال: إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة، قال: فكأنه اشتهى ان يلخص له، قال: فلخص لي اصلحك الله، فقال: هات، فقال الرجل: غزوت فواقعت المشركين فينبغي قتالهم قبل ان ادعوهم؟ فقال: ان كانوا غزوا وقوتلوا أو قاتلوا فانك تجتزي بذلك وان كانوا قوماً لم يغزوا ولم يقاتلوا فلا يسعك قتالهم حتى تدعوهم، فقال الرجل: فدعوتهم فأجابني مجيب وأقرّ بالاسلام في قلبه وكان في الاسلام فجير عليه في الحكم وانتهكت حرمته واخذ ماله واعتدي عليه فكيف بالمخرج وانا دعوته؟ فقال: انكما

ملجوراً عليهما كالك من ذلك وجود مُعك يحوطك ويحفظك ، من
وراء حرمتك ويمنع قبلتك ويدفع عن كتابك ويحقن دماءك خير
من أن يكونوا عليك يهدمون قبلتك وينتهكون حرمتك ويسفكون
دماءك ويحرقون كتابك (٦٦)، ورواه الشيخ عن أبي عمرو الشامي
أو أبي عمر الشامي ودلالة الحديث على المقصود واضحة الا ان
أبا عمرة السلمي أو أبا عمرو الشامي أو أبا عمر الشامي لم
يوثق وفي سند الشيخ عيب آخر وهو أنه رواه بسند إلى أحمد
ابن محمد وسنده إلى أحمد بن محمد ليس صحيحاً في كل الموارد .

ورواية محمد بن مسلم ، قال : قلت لأبي جعفر (عليه
السلام) : قول الله عز وجل : « قاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين لله » ؟ فقال : لم يجيء تأويل هذه الآية بعد ، أن
رسول الله (ص) رخص لهم لحاجته وحاجة أصحابه فلو قد
جاء تأويلها لم يقبل منهم ولكن يقتلون حتى يوحد الله وحتى لا
يكون شرك (٦٧).

وهذا الحديث تام سنداً ، واما دلالة فقد يستفاد منه ان
ترخيص الرسول (ص) لهم بالبقاء مع الاستسلام كان لأجل
ضعف المسلمين والحاجة الى اخذ الفداء او الى الهدنة ، وقد
عبّر عن ذلك بقوله : (لحاجته وحاجة اصحابه) وهذا يعني انه
حينما يحسن وليّ الوقت بعدم الضعف يصح له الترخيص في اباذة

المشركين حتى المسلمين منهم لسلطة الاسلام وأية حرب ابتدائية عظيمة هذه؟

وقد يقال: بأن ظاهر هذا الحديث أن الترخيص لهم مستمر الى أن يأتي تأويل الآية ويبلغ تأويلها عن طريقهم (عليهم السلام) لانه نحن نفترض[٨٣] من عند انفسنا انه قد حان وقت تأويل الآية وإذن فهذا يعني أن الترخيص مستمر الى ظهور الحجة (عليه السلام).

نعم لو تم هذا فلا يعني دلالة الحديث على عكس المقصود فهو دال على المقصود بالنسبة لما بعد الظهور وليس دالا على عكس المقصود بالنسبة لما قبل الظهور إذ غاية ما يفترض هي انها تدل على انه لا يجوز غزو المستسلمين لسلطة الاسلام لا أما غزو غير المستسلمين لسلطة الاسلام بالحرب الابتدائية فلا دلالة فيه على عدم جوازه، بل قد يقال: انه لم يدل على اكثر من الترخيص في ترك غزو المستسلمين دون حرمة الغزو.

(ورواه زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما حد الجزية على اهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي ان يجوز الى غيره؟ فقال: ذلك الى الامام يأخذ من كل انسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق انما هم

قوم فدوا أنفسهم ممن أراد الله أن يستعبدوا أو يقتلوا فالجزية تؤخذ منهم على قدر ما يطيقون له أن يأخذهم به حتى يسلموا فإن الله قال : « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » ، وكيف يكون صاغراً وهو لا يكترث لما يؤخذ منه حتى لا يجد ذلاً (ألماً - خ -) لما اخذ منه فيألم لذلك فيسلم[٦٨] »، وسند الحديث تام ،

واما من حيث الدلالة فقد يقال : ان هذه الرواية دلت على ان اهل الكتاب لو لم يخضعوا للجزية فما يستحقونه من مصير هو الاستعباد او القتل ومقتضى الاطلاق عدم التفصيل بين كتابيٍّ هاجم المسلمين وكتابي لم يهاجمهم .

إلّا أن الظاهر عدم تمامية الاطلاق في هذا الحديث وذلك لانه كان قد فرض في موضوع الحديث الفراغ عن ثبوت الجزية على الكتابيّ ووقع الكلام عن حد الجزية واثرها فلا تجري مقدمات الحكمة بالنسبة لمن عليه الجزية ومن الذي يفدي نفسه عن الاستعباد والقتل بالجزية ؟

ورواية سماعة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : لقي عباد البصري علي بن الحسين (عليه السلام) في طريق مكّة فقال له : يا علي بن الحسين تركت الجهاد وصعوبته وأقبلت على الحج ولينه ان الله عزّ وجلّ يقول : « ان الله اشترى

من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة « الآية . فقال علي ابن الحسين (عليه السلام) : أتم الآية فقال : « التائبون العابدون . . . »[69] فقال علي بن الحسين : إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج[70] ، وسند الحديث تام .

وأما الدلالة فلو أردنا أن نتمسك باطلاق الجهاد في هذا الحديث لم يكن بأحسن حالاً من مطلقات الجهاد التي مضى النقاش فيها بل قد يقال : ان هذا الحديث لم يثبت كونه بصدد بيان فضيلة الجهاد أو وجوبه ابتداءً كي يتم فيه الاطلاق ولعله كان فقط بصدد بيان ان الجهاد انما تكون له من الفضيلة ما تكون حينما يكون مع اناس متصفين بالصفات الموجودة في الآية الكريمة .

نعم ، لو ثبت أنه في زمان صدور هذا النص لم يكن الكفار يهاجمون المسلمين فسيكون المقصود من : (لم نؤثر على الجهاد شيئاً) ما يشمل الحرب الابتدائية حتماً إلّا ان هذا امر غير ثابت .

ورواية ابي حفص الكلبي عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : ان الله عزّ وجل بعث رسوله بالاسلام الى الناس عشر

[illegible] فأبوا الا ان يقبلوا حتى امرنا بالقتال فخيرهم في السيف وتحت [illegible] والأمر يعود [illegible] (٦٢).

ولا يبعد ظهور هذه الرواية في انه (ص) امر بالقتال الابتدائي لمن يدعون الى الإسلام فلا يقبلون الا ان ابا حفص الكلبي لم يعرف حاله .

وليس مقصودنا حصر الروايات التي يمكن التمسك بها لمشروعية الحرب الابتدائية بالمقدار الذي اوردناه .

* * *

الفصل الثاني

الكفاح المسلّح
ضدّ الحكومات الاسلامية المنحرفة

الكفاح المسلح
ضد الحكومات الاسلامية المنحرفة

قد يفترض وجود حكومة اسلامية شرعية وانه بعث جماعة من المسلمين بالخروج عليها بهدف شق العصا وتكوين حكومة اسلامية منحرفة او لمجرد التمرّد على الحكومة الشرعية .

واخرى يفترض ان الحكومة الاسلامية القائمة بالفعل هي حكومة منحرفة اما بمعنى انها تمثل الاسلام المنحرف او بمعنى انها تمثل حكماً كافراً ولكن الحكام مسلمون فهل يجوز القيام المسلّح ضدّ حكم من هذا القبيل حينما لا يمكن ارجاع هؤلاء المسلمين الى الحق عن غير هذا السبيل اولا ؟ وهذا الفرض هو الذي عقدنا لاجله هذا الفصل إلّا اننا نبحث باختصار الفرض الاول ايضاً كتمهيد للبحث المطلوب :

« مقاتلة الباغين » :

أما الفرض الأول : فجواز مقاتلة الباغين فيه واضح بالاجماع والكتاب والسنّة [illegible] النصوص والسيرة .

قال في الجواهر : لا خلاف بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين في انه يجب قتال من خرج على امام عادل بالسيف ونحوه اذا ندب اليه الامام عموماً او خصوصاً او من نصبه الامام لذلك او ما يشمله بل الاجماع بقسميه عليه بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص من طريق العامة والخاصة مضافاً الى ما سمعته من الكتاب بناء على نزوله فيهم كما تسمع التصريح به في خبر الاسياف . . . . (٧٢)

ويقصد (ره) بالكتاب قوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين » (٧٣) ، ويقصد بخبر الاسياف ما رواه حفص بن غياث عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : سأل رجل ابي (عليه السلام) عن حروب امير المؤمنين (عليه السلام) ـ وكان السائل من محبينا ـ فقال له ابو جعفر (عليه السلام) : بعث الله محمداً (ص) بخمسة اسياف : ثلاثة منها شاهرة فلا تغمد حتى تضع الحرب

أوزارها ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت الشمس من مغربها آمن الناس كلهم في ذلك اليوم فيومئذ لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، وسيف منها مكفوف، وسيف منها مغمود سلّه الى غيرنا وحكمه الينا. (الى أن قال عليه السلام): فأما السيوف الثلاثة الشاهرة فسيف على مشركي العرب، وسيف على أهل الذمة، وسيف على مشركي العجم (الى أن يقول): وأما السيف المكفوف فسيف على أهل البغي والتأويل، قال الله تعالى: وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله. فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله (ص): إن منكم من يقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبي (ص) من هو؟ فقال: خاصف النعل يعني أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال عمار بن ياسر: قاتلت بهذه الراية مع رسول الله (ص) ثلاثاً وهذه الرابعة والله لو ضربونا حتى يبلغونا السعفات من هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل (٧٤) وسند الحديث غير تام.

وقد يناقش في الاستدلال بالآية الكريمة على المقصود بأنها

ليست ظاهرةً في مقاتلة من خرج بالسيف على وليّ الأمر من قبل وليّ الأمر وأتباعه بل ظاهرها انّ طائفتين اقتتلا لأمرٍ ما فيجب على غيرهما ايقاع الصّلح بينهما بلا قتال مع الإمكان ومقاتلة الباغي حتّى يفيء الى أمر اللّه عند عدم امكان الصّلح بغير هذا الطريق الّا انّ الظّاهر أن التعدّي من مورد الآية الى ما نحن فيه عرفيّ واضح فلئن جاز لثالث مقاتلة الباغي من الطّائفتين الذي لا يخضع للصلح ولا يفيء الى أمر اللّه بغير هذا الاسلوب فكيف لا يجوز لوليّ الأمر مقاتلة من خرج على الحكومة الحقّ بالسيف ولا يفيء الى أمر اللّه بغير المقاتلة !!

ويدعم ذلك فهم الأصحاب حيث سمّوا الخارجين على امام زمانهم بالبغاة فانّ الظّاهر انّ هذا الاصطلاح أخذوه من الآية الكريمة هذا بالنسبة للكتاب . وأمّا السنّة فسيرة الإمام أمير المؤمنين (ع) على مقاتلة الخارجين على امام زمانهم واضحة بل قاتل من لو لم يكن يقاتله لما كان يشهر السيف عليه ولكان يكتفي بما تحت يده .

والروايات في مقاتلة الباغين كثيرة(٧٥) وان كانت أكثرها ضعيفة السند ومنها خبر تام السند عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال : لولا أنّ عليّاً (ع) سار في أهل حربه بالكفّ عن السبي

والغنيمة للقيت شيعته من النّاس بلاءً عظيماً ، ثمّ قال : واللّه لسيرته كانت خيراً لكم ممّا طلعت عليه الشمس[٧٦] .

وعلى أيّ حال فجواز مقاتلة أهل البغي الخارجين بالسلاح يعدّ من ضروريّات الفقه بل ولعلّه كذلك جواز قتال الخارجين عن سلطة حكومة الحقّ من دون شهر السلاح وإلّا لما دامت أي حكومة إسلامية شرعية .

هذا ، وقبل أن ننتقل إلى الفرض الثاني لا بأس بأن نبحث حكم الغنيمة والسبي بالنسبة للباغين .

فنقول : هل المسلمون الباغون حكمهم حكم الكفّار في السبي والغنيمة ؟ .

فقد يقال : نعم ، وذلك (بعد غض النظر عن الروايات غير تامّة السند من كلا الطرفين) تمسّكاً برواية زرارة التامّة سنداً عن أبي جعفر (ع) قال : لولا انّ علياً (ع) سار في أهل حربه بالكف عن السبي والغنيمة للقيت شيعته من النّاس بلاء عظيماً ، ثمّ قال : واللّه لسيرته كانت خيراً لكم ممّا طلعت عليه الشمس ،[٧٧] وجه الاستدلال هو أن يقال : انّ الظاهر من هذا الحديث انّ عدم السبي والغنيمة

من قبل أمير المؤمنين (ع) كان مناً وعفواً يترتب عليه أن تعامل شيعته بالمثل حيث أنهم معرضون في زمن الغيبة للانكسار فلو كان يسبي فلربما يفعل الكافر ذلك بشيعته.

وقد يناقش في دلالة الحديث باحتمال ان كون الشيعة معرضين في زمن الغيبة لذلك حكمة لعدم تشريع أحكام السبي والغنيمة في زمن الغيبة بالنسبة للمسلمين فيرجع في ذلك الى القاعدة الأولية وهي كون الاسلام موجباً لحقن الدم والمال وعدم جواز الاستعباد لا نخرج من ذلك إلا بقدر ما تتطلبه العناوين الثانوية من قبيل صدق عنوان المحارب لله المفسد في الأرض فيقتل صاحبه، أو كون نفس منطق الحرب مقتضياً لقتله كما لو كانت لهم عدة وعدد فكان قتل الأسرى دخيلاً في تفتيت شملهم ومنعهم عن امكانية العود.

نعم حديث عبد الله بن سليمان صريح في الجواز لولا ضعف سنده قال: قلت لأبي عبد الله (ع): ان الناس يروون ان علياً (ع) قتل أهل البصرة وترك أموالهم، فقال: ان دار الشرك يحل ما فيها، وان دار الاسلام لا يحل ما فيها. فقال: ان علياً (ع) إنما من عليهم كما من رسول الله (ص) على أهل

مكّة وانّما ترك علي (ع) لأنه كان يعلم أنه سيكون له شيعة وقد رأيتم آثار ذلك هوذا يسار في الناس بسيرة علي (ع) ولو قتل علي (ع) أهل البصرة جميعاً واتّخذ أموالهم لكان ذلك له حلالاً لكنّه منّ عليهم ليمنّ على شيعته من بعده[٧٨] .

وعلى أيّ حال فمفاد هذه الرواية في السبي والقتل وكذلك في الغنيمة في غير ما حواه المعسكر وكذلك الرواية الاولى بناء على تماميّة دلالتها على الجواز خلاف الاجماع أو الشهرة بين الأصحاب شهرة عظيمة .

نعم يبقى شيء وهو أنّ المصلحة الاجتماعيّة لو اقتضت شيئاً من السبي والنهب أو قتل الاسارى فبالامكان أن يأمر الفقيه بتنفيذ ذلك على أساس مبدأ ولاية الفقيه في الدائرة التي اقتضتها المصلحة الاجتماعيّة للمسلمين .

الكفاح المسلّح

ضد الحكم الاسلامي المنحرف

وأمّا الفرض الثاني :

وهو الخروج من قبل أهل الحق على الحكومات الاسلاميّة الغاصبة فقد يقال :

انّ هذا هو مقتضى التعدّي من جواز مقاتلة الباغين الذين خرجوا على امام زمانهم بهدف غصب منصب الحكم الشرعي الى جواز مقاتلة الغاصبين بالفعل وهو تعدّ عرفي لا يعدّ قياساً بل يعد مفهوماً من نفس النص الدّال على جواز الأوّل .

الاّ انّه قد يبدى احتمال الفرق بأحد وجهين :

الأوّل ـ أن يقال : انّ عمدة النّص على جواز مقاتلة الباغين هي الآية الشريفة وهي واردة بشأن الباغي المحارب بالفعل وامّا ما نحن فيه فالغاصبون هم المسيطرون حسب الفرض وليسوا في حالة حرب لعدم حاجتهم اليها ومعنى الخروج عليهم هو اشعال نائرة الحرب بين المسلمين فمن المحتمل جواز محاربتهم اذا كانوا هم الذين أشعلوا نار الحرب وعدم جوازها اذا كانت هذه المحاربة هي بنفسها اشعالاً لنار الحرب وهذا فرق يحتمل عرفاً كونه فارقاً .

واما الأدلة التي كانت تدل على جواز محاربة الباغين حتى غير البادئين بالقتال كسيرة الامام علي (عليه السلام) فليست لفظية حتى نتمسك بملازماتها العرفية، واما رواية زرارة الماضية عن أبي جعفر (عليه السلام) فإنما دلت ضمناً على وقوع الحرب من قبل عليّ (عليه السلام) ضد المسلمين البغاة وشرعية ذلك ولم تكن بصدد الحكم بشرعية الحرب ضد البغاة كي تكون اقوى من الدليل اللبي وتدل ولو بالملازمة العرفية على المقصود .

ولا يبقى في مقابل هذا الإشكال عدا ان يدعي احد ان الملازمة ليست عرفية محضة بل قطعية .

الثاني ـ ان يقال : ان اراقة الدماء التي تنتج في هذا الفرض ـ فرض الخروج على الحكم المنحرف من قبل مجموعة مؤمنة الى ان يتسلموا السلطة ويسلموها الى اهلها ـ ستكون اكثر بكثير مما يراق في حالة قتل البغاة على دولة الحق وهذا يعني ان جواز اراقة الدم في قتال البغاة لا يستلزم عرفاً جوازه في الخروج على الحكم الجائر ، إلّا ان هذا لا يشكّل حالة عامة تستوعب مختلف الحالات والظروف . وعلى اي حال فيمكن الاستدلال على جواز الخروج على الحكومات الاسلامية

الغاصبة ـ بغض النظر عما مضى ـ بوجوه :

الوجه الاول :

عمل الامام الحسين (عليه السلام) الذي خرج على طاغية زمانه الذي كان يحكم باسم خلافة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وباسم الاسلام .

وقد يقال : ان هذا فعل وليس قولاً كي يمكن التمسك باطلاقه والفعل يحتمل حمله على فرضية خاصة كانت وقتئذٍ وهي ان خلافة بني امية وخلافة يزيد بالذات كانت في طريق محو الاسلام نهائياً ، وحينما تكون الحكومة هكذا فالخروج بقصد الحفاظ على بيضة الاسلام مع الامكان لا اشكال في جوازه بل وجوبه .

فالحكومة المنحرفة على قسمين : إذ قد تكون على شكل يخاف منها على بيضة الاسلام لان الحكم كافر وان كان الحكّام مسلمين أو لأنها تهدف إلى محو الإسلام باسم الإسلام وقد لا تكون على هذا المستوى من الخطورة .

ففي القسم الاول : لا اشكال ـ بضرورة الفقه ـ في مشروعية الدفاع عن بيضة الاسلام مع الامكان ولو بالقتال وقد

دل على ذلك بعض الروايات كما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى عن يونس قال : سأل ابا الحسن (ع) رجل، وانا حاضر فقال له : جعلت فداك ان رجلاً من مواليك بلغه ان رجلاً يعطي سيفاً وفرساً في سبيل الله فأتاه فأخذهما منه ثم لقيه اصحابه فأخبروه ان السبيل مع هؤلاء لا يجوز وامروه بردهما ، قال : فليفعل ، قال : قد طلب الرجل فلم يجده ، وقيل له : قد شخص الرجل ، قال : فليرابط ولا يقاتل ، قلت : مثل قزوين وعسقلان والديلم وما اشبه هذه الثغور ، قال : نعم ، قال : فان جاء العدو الى الموضع الذي هو فيه مرابط كيف يصنع ؟ قال : يقاتل عن بيضة الاسلام ، قال : يجاهد ؟ قال : لا إلّا ان يخاف على ذراري المسلمين ، قلت : ارايتك لو أن الروم دخلوا على المسلمين لم ينبغ لهم ان يمنعوهم قال : يرابط ولا يقاتل فان خاف على بيضة الاسلام والمسلمين قاتل فيكون قتاله لنفسه لا للسلطان لان في دروس الاسلام دروس ذكر محمد (صلى الله عليه وآله) .[٧٩]

وروي نحوه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن الرضا (عليه السلام)[٨٠] ،

وروي نحوه في الوسائل عن العلل أيضاً وهو للصدوق عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى عن يونس[٨١]، كما رواه عن الكليني والشيخ وكل هذه الاسانيد الثلاثة تامة ، وفي الكافي سند آخر فيه يحيى ابن ابي عمران حيث رواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن يحيى ابن ابي عمران عن يونس عن الرضا (عليه السلام) والمفهوم من قوله : فان خاف على بيضة الاسلام والمسلمين الى قوله : لان في دروس الاسلام دروس ذكر محمد (ص) .

إن المقياس هو الخوف على بيضة الاسلام سواء كانت الحرب لدفع هجوم العدو الكافر على المسلمين كما هو مورد الرواية او كانت الحرب ضد حكومة اسلامية تهدف الى هدم الاسلام كما هو مفروض البحث .

وقد يناقش في اطلاق هذا الحديث بأن الحديث انما هو بصدد بيان جواز القتال بنكتة الحفاظ على بيضة الاسلام في مقابل شبهة عدم جواز القتال تحت راية الخليفة المنحرف وان القتال يجب ان يكون تحت راية الامام الحق لا في مقابل شبهة ان العدو الذي يحاول قتله مسلم وان كان منحرفاً فالاستدلال بهذا الحديث هنا لا يفيد .

نعم يفيدنا الاستدلال به في موضع آخر وهو ما لو اثبتنا ان المسلم الذي اصبح خطراً على بيضة الاسلام يجوز القتال ضده تحت راية الامام المعصوم بدليل ما كما لو اثبتنا ذلك بخروج الحسين (عليه السلام) وأصحابه ثم شككنا في جواز ذلك في ايام الغيبة مثلاً باعتبارنا فاقدين لراية الامام المعصوم فهنا بالامكان اثبات جواز ذلك بهذا الحديث .

وعلى أيّة حال ففي هذا القسم لا اشكال في جواز الخروج بالسيف بضرورة الفقه وانما الكلام في القسم الثاني .

الوجه الثاني :

رواية عيص بن القاسم عن ابي عبد الله (عليه السلام) وهي تامة سنداً وهي واردة بصدد منعه (عليه السلام) لشيعته عن الخروج مع الدعاة الى الخروج في ذاك الزمان وبيان انه لا يمكن قياس هؤلاء بزيد اذ قال (عليه السلام) فيما قال : . . . . ولا تقولوا خرج زيد فان زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ولم يدعكم الى نفسه وانما دعاكم الى الرضا من آل محمد ولو ظهر لوفى بما دعاكم اليه . . (٨٢)

اذن فقد دلت هذه الرواية على جواز الخروج بالسيف

عند ملائمة الظروف لذلك اذا كان الخارج يدعو الى الحكومة الاسلامية الصحيحة ويسلّم الامر الى من ينبغي تسليم الامر اليه .

إلّا انه قد يناقش في الاستدلال بهذه الرواية بأنها معارضة ببعض الروايات الواردة في ذم زيد اما على أساس دلالة بعضها على ان زيداً كان يدعو الى نفسه لا الى الرضا من آل محمد بينما هذه الرواية فرضت انه كان يدعو للرضا من آل محمد (ص) وأما على اساس دلالة بعضها على انهم (عليهم السلام) لم يكونوا راضين بخروجه ولم يكونوا يصححون عمله ، بينما هذه الرواية فرضت صحة عمله .

فمن تلك الروايات المعارضة ما رواه الكشي في ترجمة ابي بكر الحضرمي وعلقمة عن بكار بن ابي بكر الحضرمي قال : دخل ابو بكر وعلقمة على زيد بن علي وكان علقمة اكبر من ابي فجلس احدهما عن يمينه والآخر عن يساره وكان بلغهما انه قال ليس الامام منا من أرخى عليه ستره ، وانما الامام من شهر سيفه فقال له ابو بكر ـ وكان أجرأهما ـ : يا ابا الحسين اخبرني عن علي بن ابي طالب (عليه السلام) أكان اماماً وهو مرخ عليه ستره أو لم يكن إماماً حتى خرج وشهر سيفه ؟ قال : فسكت ،

فلم يجبه ، فردّ عليه الكلام ثلاث مرات كل ذلك لا يجيبه بشيء فقال أبو بكر : ان كان علي بن أبي طالب (عليه السلام) إماماً فقد يجوز أن يكون بعده إمام مرخ عليه ستره وان لم يكن إماماً وهو مرخ عليه ستره فأنت ما جاء بك هاهنا ؟ قال : فطلب إلى علقمة ان يكفّ عنه فكفّ عنه[٨٣] .

ومنها ما رواه في الكافي عن موسى بن بكر بن داب عمن حدثه عن ابي جعفر (عليه السلام) في حديث انه قال لزيد : . . . الطاعة لواحد منا والمودّة للجميع وأمر الله يجري لأوليائه بحكم موصول وقضاء مفصول وحتم مقضيّ وقدر مقدور واجل مسمّى لوقت معلوم فلا يستخفنّك الذين لا يوقنون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئاً فلا تعجل فان الله لا يعجل لعجلة العباد ، ولا تسبقن الله فتعجزك البلية فتصرعك قال : فغضب زيد عند ذلك ثم قال : ليس الامام منا من جلس في بيته وارخى ستره وثبط عن الجهاد ولكن الامام منا من منع حوزته وجاهد في سبيل الله حق جهاده ودفع عن رعيته وذبّ عن حريمه ، قال ابو جعفر (عليه السلام) : هل تعرف يا اخي من نفسك شيئاً مما نسبتها اليه فتجيء عليه بشاهد من كتاب الله اوحجة من رسول الله (ص) او تضرب به مثلاً فان

الله عزّ وجل احل حلالاً وحرّم حراماً وفرض فـرائض وضرب امثالاً وسنّ سنناً ولم يجعل الامام القائم بأَمره شبهة فيما فرض له من الطاعة ان يسبق بأَمره قبل محله او يجاهد فيه قبل حلوله . . الى ان قال : ان كنت على بينّة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شأنك فشأنك وإلّا فلا ترومن امراً انت منه في شك وشبهة ولا تتعاط زوال ملك لم تنقض اكله ولم ينقطع مداه ولم يبلغ الكتاب اجله فلو قد بلغ مداه وانقطع اكله وبلغ الكتاب اجله لا نقطع الفصل وتتابع النظام ولأعقب الله في التابع والمتبوع الذل والصغار اعوذ بالله من امام ضل عن وقته فكان التابع فيه اعلم من المتبوع اتريد يا اخي ان تحيي ملة قوم قد كفروا بآيات الله وعصوا رسوله واتبعوا أهواءهم بغير هدى من الله وادّعوا الخلافة بلا برهان من الله ولا عهد من رسوله اعيذك يا اخي ان تكون غداً المصلوب بالكناسة . . . الخ[٨٤]

إلّا ان الروايات الذامة لزيد (ره) كلها ضعيفة السند ما عدا رواية واحدة وهي ما رواه في الكافي عن ابان قال : أخبرني الأحول ان زيد بن علي بن الحسين (عليه السلام) بعث اليه وهو مستخف قال : فأتيته فقال لي : يا ابا جعفر ما تقول ان طرقك طارق منا أتخرج

معه ؟ قال : فقلت له : ان كان اباك او اخاك خرجت
معه ، قال : فقال لي : فانا اريد ان اخرج اجاهد هؤلاء
القوم فاخرج معي ، قال : قلت : لا ، ما افعل جعلت
فداك ، قال : فقال لي : اترغب بنفسك عني ؟ قال :
قلت له : انما هي نفس واحدة فان كان لله في الارض
حجة فالمتخلف عنك ناج والخارج معك هالك وان لا
تكن لله حجة في الارض فالمتخلف عنك والخارج معك
سواء ، فقال : فقال لي: يا أبا جعفر كنت اجلس مع ابي
على الخوان فيلقمني البضعة السمينة ويبرّد لي اللقمة الحارة
حتى تبرد شفقة عليّ ولم يشفق عليّ من حرّ النار إذا اخبرك
بالدين ولم يخبرني به ؟ فقلت له : جعلت فداك من شفقته
عليك من حر النار لم يخبرك خاف عليك ان لا تقبله
فتدخل النار ، واخبرني انا فان قبلت نجوت وان لم اقبل لم
يبال ان ادخل النار ، ثم قلت له : جعلت فداك انتم
افضل ام الانبياء ؟ قال : بل الانبياء ، قلت : يقول
يعقوب ليوسف : يا بنيّ لا تقصص رؤ ياك على اخوتك
فيكيدوا لك كيداً لِمَ لَمْ يخبرهم حتى كانوا لا يكيدونه ولكن
كتمهم ذلك فكذا أبوك لأنه خاف عليك ، قال :

فقال : اما والله لئن قلت ذلك لقد حدثني صاحبك بالمدينة اني اقتل واصلب بالكناسة وان عنده لصحيفة فيها قتلي وصلبي فحججت فحدثت ابا عبد الله (عليه السلام) بمقالة زيد و ما قلت له فقال لي : اخذته من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوق رأسه ومن تحت قدميه ولم تترك له مسلكاً يسلكه .(٨٥) .

إلا ان هذه الرواية لا تعارض رواية عيص بن القاسم فلا هي صريحة في ان زيداً كان يدعو الى نفسه لا الى الرضا من آل محمد (غاية ما هناك انه كان في ذاك الوقت غير مطلع على امامة الامام الحق) فلعله كان يجاهد حتى يسلّم الامر بعد ذلك الى من يستحق انه الرضا من آل محمد ولا هي صريحة في عدم رضا الامام بخروجه .

هذا والروايات المادحة ايضا كثيرة وان كانت كلها او اغلبيتها الساحقة ضعيفة السند ، من قبيل ما رواه الصدوق (ره) في العيون عن محمد بن بريد النحوي عن ابي عبدون عن ابيه في حديث عن الرضا (عليه السلام) يخاطب المأمون : انه (يعني زيداً) دعا الى الرضا من آل

محمد(ص)ولو ظفر لوفى بما دعا إليه ولقد استشارني في خروجه فقلت له: يا عم ان رضيت أن تكون المقتول المصلوب بالكناسة فشأنك فلما ولى قال جعفر بن محمد: ويل لمن سمع واعيته فلم يجبه ، فقال المأمون : يا ابا الحسن أليس قد جاء فيمن ادعى الامامة بغير حقها ما جاء فقال الرضا (عليه السلام) : ان زيد بن علي لم يدّع ما ليس له بحق وانه كان أتقى لله من ذاك انه قال : ادعوكم الى الرضا من آل محمد (ص) وانما جاء ما جاء فيمن يدعي ان الله نص عليه ثم يدعو الى غير دين اللّه ويضل عن سبيله بغير علم وكان زيد بن علي (عليه السلام) واللّه ممن خوطب بهذه الآية «وجاهدوا في اللّه حق جهاده هو اجتباكم »[٨٦] .

و من الروايات الدالة على اعترافه بامامة الامام (عليه السلام) :

ما رواه الكشي في ترجمة سليمان بن خالد عن محمد ابن الحسن وعثمان بن حامد قالا : حدثنا محمد بن يزداد عن محمد بن الحسين عن الحسن بن علي بن فضال عن مروان بن مسلم عن عمار الساباطي قال : كان سليمان

ابن خالد خرج مع زيد بن علي حين خرج قال : فقال له رجل : ونحن وقوف في ناحيةاو زيد واقف في ناحية : ما تقول في زيد هو خير ام جعفر؟ قال سليمان : قلت : والله ليوم من جعفر خير من زيد ايام الدنيا ، قال : فحرّك دابته واتى زيداً وقص عليه القصة فمضيت نحوه فانتهيت الى زيد وهو يقول : جعفر امامنا في الحلال والحرام .(٨٧)

واحتمال ان يكون المقصود بذلك انه هو امامنا في مثل الصلاة والصوم وحرمة شرب النبيذ مثلاً لا في الجهاد والقيادة الاجتماعية خلاف الظاهر فان استعمال كلمة الحلال والحرام وقتئذٍ في معنى من هذا القبيل لم يكن متعارفاً بل المعروف وقتئذٍ ان الحلال والحرام يشملان كل مساحة الحياة وان امام الحلال والحرام له قيادة العالم اجمع .

وعلى اي حال فالمهم ما عرفته من ان رواية ابان التامة سنداً لا تعارض رواية عيص بن القاسم .

الوجه الثالث :

ان قصة الحسين بن علي صاحب فخ (ره) الذي خرج على طاغية زمانه ثابتة بالتواتر ولم يرد ـ فيما اذكر ـ

خبر واحد ولو ضعيف السند في ذمه وذم خروجه مما قد يبعث بالاطمئنان برضا الامام (عليه السلام) بخروجه إذ لولاه (وهو يعيش حالة التقية المناسبة للنص على عدم الرضا بذلك) لكان يكثر النص على عدم رضاه وكان يصلنا بعض تلك النصوص ولو بأسانيد غير تامة بينما لم يصلنا شيء من هذا القبيل ، اما ان لا يصلنا نص يدلنا على رضاه (عليه السلام) بذلك فهو امر طبيعي لكونه (عليه السلام) يعيش حالة التقية فلا يدل ذلك على عدم رضاه فكيف وقد وصلتنا بعض النصوص الدالة على رضا المعصوم بخروج عصابة الحسين بن علي (رحمهم الله) ـ وان كانت غير تامة سنداً ـ بينما لم يصل في المقابل ما يدل على عدم الرضا .

واكثر النصوص وردت في مقاتل الطالبيين إلّا أن صاحب الكتاب متّهم في الروايات المادحة لأنه زيدي .

فمن الروايات الواردة بشأن قصة صاحب فخ (ره) :

١ ـ ما رواه في الكافي عن بعض اصحابنا عن محمد ابن حسان عن محمد بن رنجويه عن عبد الله بن الحكم

الارمني عن عبد الله بن جعفر بن ابراهيم الجعفري عن عبد الله بن المفضل مولى عبد الله بن جعفر بن ابي طالب قال : لمّا خرج الحسين بن علي المقتول بفخ واحتوى على المدينة دعى موسى بن جعفر (عليه السلام) الى البيعة فأتاه فقال له : يا ابن العم لا تكلفني ما كلف ابن عمك عمّك ابا عبد الله فيخرج مني ما لا اريد كما خرج من ابي عبد الله ما لم يكن يريد فقال له الحسين : انما عرضت عليك امراً فان اردته دخلت فيه وان كرهته لم احلك عليه والله المستعان ثم ودّعه فقال له ابو الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام)حين ودّعه : يا ابن عم انك مقتول فأجد الضراب فان القوم فسّاق يظهرون ايماناً ويسّرون شركاً وانّا لله وإنا اليه راجعون، احتسبكم عند الله من عصابة ثم خرج الحسين وكان من امره ما كان قتلوا كلهم كما قال (عليه السلام) .(٨٨)

٢ ـ جاء في مقاتل الطالبيين : اخبرني علي بن العباس المقانعي(٨٩) قال : (حدثني علي بن ابراهيم قال : حدثنا محمد بن ابراهيم المقري قال : حدثنا الحسن بن علي الاسدي)(٩٠) قال : حدثنا الحسن بن عبد الواحد قال :

حدثني عبد الرحمان بن القاسم بن اسماعيل قال : حدثنا الحسين بن المفضل العطار قال : حدثنامحمد بن فضيل عن محمد بن اسحاق عن ابي جعفر محمد بن علي قال : مرّ النبي (ص) بفخ فنزل وصلّى ركعة فلما صلّى الثانية بكى وهو في الصلاة ، فلما رأى الناس النبي (ص) يبكي بكوا فلما انصرف قال : ما يبكيكم قالوا : لما رأيناك تبكي بكينا يا رسول الله قال : نزل عليّ جبرئيل لمّا صلّيت الركعة الاولى فقال لي : يا محمد ان رجلاً من ولدك يقتل في هذا المكان واجرالشهيد معه اجر شهيدين .(٩١)

٣ ـ وجاء في مقاتل الطالبيين : عن احمد بن محمد ابن سعيد وعلي بن ابراهيم العلوي قالا : حدثنا الحسين ابن الحكم قال : حدّثنا الحسن بن الحسين قال : حدّثنا النضر بن قرواش قال : أكريت جعفر بن محّمد إبلي من المدينة الى مكّة . . فلمّا انتهينا الى فخّ . . فتوضّأ وصلّى ثمّ ركب فقلت : جعلت فداك رأيتك قد صنعت شيئاً أفهو من مناسك الحج قال : لا ولكن يقتل هنا رجل من أهل بيتي في عصابة تسبق أرواحهم أجسادهم الى الجنّة(٩٢) .

٤ ـ وجاء فيه أيضاً عن علي بن العبّاس قال : حدّثنا

الحسن بن محّمد عن أحمد بن كثير الذهبي قال : حدّثنا ابراهيم بن اسحاق القطّان قال : سمعت الحسين بن علي ويحيى بن عبد اللّه يقولان : ما خرجنا حتّى شاورنا أهل بيتنا وشاورنا موسى بن جعفر فأمرنا بالخروج .(٩٣)

٥ ـ وفيه أيضاً : حدّثني علي بن ابراهيم بن محّمد ابن الحسن بن محّمد بن عبيد اللّه بن الحسن بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وأحمد بن محّمد بن سعيد قالا : حدّثنا الحسين بن الحكم وقال : حدّثنا الحسن بن الحسن قال : حدّثنا الحكم بن جامع الثمالي عن الحسين ابن زيد قال : حدّثتني ام ريطة بنت عبد اللّه بن محّمد الحنفيّة عن زيد بن علي قال : انتهى رسول اللّه (ص) الى موضع فخ فصلّى بأصحابه صلاة الجنازة قال : يقتل هنا رجل من أهل بيتي في عصابة من المؤمنين ينزل لهم بأكفان وحنوط من الجنّة تسبق أرواحهم أجسادهم الى الجنّة .(٩٤)

الوجه الرابع :

أن يتمسّك بما هو المعروف من طبيعة الاسلام الصحيح من انه يهدف للسيطرة على العالم أجمع لهدايتهم الى خير السبل وانّه دين عالمي فقد يقال انّه لا يحتمل أن

تكون الثورة ضد الفئة المسلمة بالاسم والمنحرفة عن الاسلام الصحيح الغاصبة لحق الامامة غير مشروع في الاسلام مع وضوح انّ علاج هؤلاء منحصر في غالب الأحيان بالجهاد فعدم مشروعيّة الجهاد يعتبر ضعفاً تشريعيّاً في الاسلام وليس من قبيل العجز الخارجي صدفة عن قتالهم واعلاء الحق فانّ هذا عجز تكويني للمسلمين لا ضعف تشريعي في الاسلام بخلاف ذاك .

وان شئت فعبّر بتعبير ضرورة تقديم الأهمّ على المهم حيث انّ تحكيم الاسلام الصحيح وتطبيق كلمة اللّه كاملة أهم ممّا يترتّب على القتال ضدّ المسلمين المنحرفين من اراقة الدماء وأهميّته تصل الى حدّ تقدم مصلحة القتال عند احتمال الانتصار احتمالاً يعتمد عليه العقلاء على مفسدة اراقة الدماء التي هي مفسدة قطعيّة لا احتماليّة [٩٥] .

الوجه الخامس :

أن يتمسّك بأدلّة قتل المفسدين في الأرض المحاربين للّه ولرسوله .

قال اللّه تعالى :

« إنّما جزآء الذين يحاربون اللّه ورسوله ويسعون في

الأرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلاّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا انّ اللّه غفور رحيم »[٩٦] .

ولكنّ الظاهر : أنّ مثل هذا الخطاب خطاب الى مجتمع اسلامي بيده الأمر يحاكم المفسدين بمثل هذه الأحكام وليس خطاباً لأناس يحاكمون من بيدهم السلطة حينما يكونون منحرفين عن الحق ويحاربونهم ممّا يؤدّي الى اراقة الدماء من الطرفين على ان الذين بيدهم السلطة غصباً لو لم يكونوا قد شهروا السلاح وزاحموا أمن البلاد فصدق العنوان الموجود في الآية الكريمة عليهم غير معلوم كما سيتّضح ذلك من خلال بحثنا في المسألة الخامسة ان شاء اللّه تعالى .

هذه هي الأوجه التي يمكن الاستدلال بها على جواز الخروج على الحكومات الاسلامية المنحرفة وقد اعتمدنا بعضها وناقشنا في البعض الآخر .

وبعد : فانّ من الضروريّات في مذهبنا انّ سكوت الأئمة المعصومين (عليهم السلام) عن خلفاء الجور وعدم

الخروج عليهم بالسيف لم يكن إلاّ لأجل عدم ملائمة الظروف لذلك لا لأنّهم (عليهم السلام) كانوا يعتقدون حرمة الخروج عليهم بحدّ ذاته حتّى من قبل امام معصوم .

وبعد وضوح ذلك من مذهبهم (عليهم السلام) تحمل روايات حرمة مخالفة الجماعة أو نكث صفقتهم على التقيّة ولعلّ أتمّ تلك الروايات سنداً ما جاء في الكافي عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محّمد عن ابن فضال عن أبي جميلة عن محّمد الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) قال : من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ،وبنفس السند عن أبي عبد اللّه (ع) قال : من فارق جماعة المسلمين ونكث صفقة الامام (الابهام خ ل) جاء الى اللّه تعالى أجذم (٩٧) .

فمثل هذا يحمل على التقيّة بمعنى التقيّة في الصدور أو بمعنى الأمر بمداراة الجماعة تقيّة أو يؤوّل بتأويل ورد في بعض الروايات غير تامّة السند من انّ المراد من جماعة المسلمين هم أهل الحق وان قلّوا .

* * *

« الفصل الثالث »

الكفاح المسلّح في زمن الغيبة

الكفاح المسلّح
في زمن غيبة الامـام (عليه السلام)

هنا تساؤل عمّا اذا كنّا نقول بجواز الكفاح المسلّح في عصر غيبة المعصوم طبعاً في أي مورد تمّ فيه الجواز من الموردين السابقين عند حضور المعصوم (ع) ؟.

والوجه في تعميم الحكم لفرض زمان الغيبة هـو أحد امور أربعة :

الأوّل :

التمسّك بالاطلاق اللّفظي ابتداءً وهذا يتم بلحاظ المسألة الاولى وهي قتال الكفّار في حـين لا يتم بلحاظ المسألة الثانية وهي الخروج على الحكومة الاسلاميّة المنحرفة لأنّنا ـ كما يظهر ممّا مضى ـ لم نعثر على دليل مشتمل على اطلاق لفظي .

الثاني :

التمسّك بالتعدّي العرفي وهذا ميزته عن الأوّل انّه يتم في المسألة الثانية أيضاً لو ورد فيها نص كان بصدد بيان جواز الكفاح المسلّح ضد الحكومة الاسلاميّة المنحرفة ولم يكن يتمتّع بالاطلاق اللفظي أمّا لو كان دليلنا في تلك المسألة مثل السيرة أو نصاً لم يكن وارداً بهذا الصدد وان فهمنا منه ذلك بنوع من الملازمة فلا يمكن التمسّك فيه بالتعدّي العرفي لأنّ التعدّي العرفي شأنه توسيع دائرة الظهور هذا انّما يكون في الدليل اللفظي لا في السيرة أو ما في قوّتها .

الثالث :

دعوى القطع بعدم الفرق وهذا ان تمّ فميزته انّه يتم حتّى بلحاظ المسألة الثانية أيضاً اطلاقاً .

الرابع :

التمسّك بالدليل العقلي الماضي بتقريب ضرورة تقديم الأهم على المهم أو بتقريب ان عدم جواز الكفاح المسلّح مع الانحراف الثابت على مستوى أصل الدولة

والحكومة لا ينسجم مع طبيعة الاسلام وهذا أيضاً يتم بلحاظ كلتا المسألتين . ووجوه الاشكال في تعميم حكم القتال لزمان الغيبة أحد أُمور ثلاثة :

الأوّل :

احتمال دخل اشراف الامام المعصوم في جواز القتال باعتباره مانعاً عن التـورّط في كثير من الأخـطاء بحكم عصمته .

الثاني :

احتمال دخل وجود وليّ شرعي للمجتمع كي يكون القتال تحت اشرافه ولا وليّ شرعي حاضر في زمان الغيبة بناءً على انكار ولاية الفقيه .

الثالث :

دعوى ثبوت عدم نجاح الجهاد في زمان الغيبة ومع ثبوت عدم النجاح لا يجوز الجهاد إذ يشتمل ضمناً على اراقة دماء بريئة دون مبرّر .

والوجه الأوّل من وجوه الاشكال : لـو بقي على مستوى الاحتمال ولم يحاول اقامة دليل عليه لا يستطيع أن

يقاوم أي وجه يتمّ من الوجوه الأربعة الماضية لتعميم الحكم ، امّا لو اقيم دليل تعبدي عليه فيقع التعارض بينه وبين الوجهين الاولين من وجوه التعميم فيجب معرفة ما هو الاقدم بالاخصية او غير ذلك من وجوه العلاج ولكن لا يقع التعارض بينه وبين الوجه الاخير من تلك الوجوه لو قلنا بتماميته لانه يفيد القطع ومع القطع لا مجال للدليل التعبدي واما ان آمنا بالوجه الثالث من وجوه التعدي وهو القطع بعدم الفرق فان كان دليلنا على اصل الجهاد في زمن الحضور قطعياً فأيضاً لا مجال للدليل التعبدي الدال على اشتراط اشراف الامام المعصوم وان كان تعبدياً وقع التعارض بين الدليلين التعبديين .

واما الوجه الثاني من وجوه الاشكال : فمجرد احتمال عدم الولاية للفقيه يدحض الوجوه الثلاثة الاولى من وجوه التعميم اذ لا تدل على التعميم من دون فرض ولي شرعي مشرف لان اصل الحكم الذي نريد أن نعممه كان جهاداً مع الولي ، غاية الامر أننا أردنا ان نتعدى من فرض وجود الولي المعصوم الى فرض عدم عصمة الولي اللهم إلاّ في قتال لم نشترط فيه اشراف الولي حتى في زمن الحضور كبعض اقسام الدفاع .

واما **الوجه الثالث** من وجوه الاشكال : فمجرد احتمال عدم النجاح لا يشكّل طبعاً اشكالاً في المقام إذ الجهاد في زمان الحضور أيضاً لم يكن مشروطاً بالقطع بالنجاح ، اما لو ثبت دليل على عدم النجاح كما لو تمت بعض الروايات التي قد يستدل بها على ذلك فيتقدم على كل الوجوه الاربعة من وجوه التعميم .

اما الوجه الرابع من وجوه التعميم : فلا يقاومه هذا الوجه لان المفروض القطع بالاهمية ويكون عدم الجواز نقصاً في الاسلام (٩٨) .

ثم الوجه الثاني من وجوه الاشكال : وهو التشكيك في ولاية الفقيه قد بحثناه مفصلاً في كتابنا (اساس الحكومة الاسلامية) ، وفي آخر بحثنا عن مجهول المالك فلا نعيده هنا .

بقي الكلام في ما يمكن ان يكون دليلاً على الوجه الاول او الثالث من وجوه الاشكال فنقول :

اما الوجه الاول :

وهو دعوى اشتراط اشراف الامام المعصوم على

القتال فيمكن الاستدلال عليه ببعض الروايات من قبيل :

١ ـ رواية الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن علي بن النعمان عن سويد القلا عن بشير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : قلت له : اني رأيت في المنام اني قلت لك : ان القتال مع غير الامام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير ، فقلت لي : نعم هو كذلك فقال ابو عبد الله (عليه السلام) :هو كذلك هو كذلك .[٩٩]

وبشير الدهان روى عنه صفوان بن يحيى البجلي وهو المقصود هنا ببشير بقرينة رواية سويد القلا عنه والتصريح به في سند آخر لهذا الحديث مرسل وهو محمد ابن يعقوب عن محمد بن الحسن الطائي عمن ذكره عن علي ابن النعمان عن سويد القلا عن بشير الدهان مثله وهذا السند الثاني إضافة إلى ارساله ضعيف بمحمد بن الحسن الطائي الذي لم يعرف حاله .

٢ ـ رواية عبد الرحمان الاصم عن جده عن ابي جعفر (عليه السلام) : .... ولا جهاد إلّا مع الامام ..[١٠٠] ، لو فسّر ذلك بالامام المعصوم إلّا ان

سندها ضعيف بعبد الرحمان الاصم وجده .

٣ - رواية الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) في كتابه الى المأمون : قال : والجهاد واجب مع الامام العادل (العدل) [١٠١].

وهي ضعيفة السند على أننا لا نقول بمفهوم الوصف أو اللقب ، فوجوب الجهاد مع الإمام العادل بناء على حمله على المعصوم لا يمنع عن وجوبه أو مشروعيته مع ولي أمر شرعي غير معصوم عند غياب الإمام المعصوم .

٤ - رواية الاعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث شرائع الدين قال : والجهاد واجب مع امام عادل [١٠٢] ، وهذه كسابقتها سنداً ودلالةً .

٥ - رواية تحف العقول عن الرضا (عليه السلام) في كتابه الى المأمون ، قال : والجهاد واجب مع امام عادل[١٠٣] ، وهذه كسابقتيها سنداً ودلالةً.

والعمدة هي الرواية الاولى .

وهي لو تمّت في المقام فلا تتم في موردين :

المورد الأول : مورد الخطر على بيضة الاسلام فاننا

في هذا المورد لو لم نقل بانصراف اطلاق الحديث بمناسبات الحكم والموضوع فلا اقل من اخـراجه بـالتخصيص بما مضى من رواية يونس في المسألة الثانية في ذيل الوجـه الاول من وجـوه الاستدلال عـلى جـواز الخـروج عـلى الحكومات الغاصبة هذا لو لم نقل باخـراجه بـالضرورة الفقهية وجواز الحرب بل وجوبها بالضرورة .

والمورد الثاني : مورد الدفاع بالمعنى الأخص ذلك لان الحرب تارة تكون ابتدائية محضة واخرى تكون جواباً للهجـوم القائم للعـدو[١٠٤] بالفعـل ، وهذا مـا قصدنـاه بالدفاع بالمعنى الأخص ، وثالثة تكون خروجاً على سلطة كافرة اومنحرفة قد قوّضت سلطة الاسلام الصحيح وحلت محله لكنها الآن ليس في حالـة الهجوم لان الامـور قد استتبت له وهذا ايضاً دفاع بمعنى من المعاني إلّا أن إسعار نائرة القتـال في هذا القسم يكون من قبلنـا وفي القسم السابق يكون من قبلهم والظاهر انصراف اطلاق الحديث عن مورد الدفاع بالمعنى الأخص ان لم نقل بخروجه عن تحت عدم الجواز بالضرورة الفقهية .

٥أما الدفاع بالمعنى الآخر فقد يقال بجوازه من دون

قيادة الامام المعصوم واذنه الخاص تمسكاً بما مضى من رواية عيص بن القاسم : « .... ولا تقولوا : خرج زيد فان زيداً كان عالماً وكان صدوقاً ... » .

إلّا انه بناءً على ما تدل عليه هذه الرواية من تصحيح خروج زيد نحتمل ان خروجه كان بإذن الامام وليست هذه الرواية بحد ذاتها بصدد بيان موارد جواز الخروج حتى نتمسك باطلاق التعليل الوارد فيها مثلا ومن هنا يظهر ايضاً انه لا يمكن التمسك لاثبات المدعى بقصة الحسين بن علي صاحب فخ .

وبعد فيمكن الاجابة عن الاستدلال برواية حرمة القتال مع غير الامام المفترض طاعته بعدة وجوه :

الاول : ما قد يقال من منع انصراف هذا العنوان الى الامام المعصوم وأن كلمة الامام انما اصبحت ظاهرة في ذلك في اصطلاح متشرع متأخر .

الثاني : ما قد يقال من ان المستفاد من هذا النص هو اشتراط اذن الامام المعصوم واذن وكيله العام وهو الفقيه اذن له بالواسطة .

إلّا أن الظاهر أن المقصود من تعبير : (المعيّة)

الاشراف ولو على الاقل بمستوى ما يوجد في موارد الاذن الخاص .

الثالث : ما قد يقال من ان المنصرف بمناسبات ظروف الرواية ومناسبات الحكم والموضوع انها نهي عن القتال مع خلفاء الجور لا مع النائب العام للامام .

الرابع : ما قد يقال من حكومة دليل ولاية الفقيه على هذه الرواية .

ويردّ عليه : ان الحكومة انما تتم لو كان دليل ولاية الفقيه قد فرض الفقيه تنزيلاً اماماً معصوماً مثلا بينما الامر ليس كذلك ، وإنما الدليل دل على ان الحوادث الواقعة التي كان يرجع فيها للامام يرجع فيها الى الفقيه وهذا يقع طرفاً للمعارضة في مسألة الجهاد مع رواية النهي عن الجهاد مع غير الامام .

الخامس : ما قد يقال من انه بعد ان وقع التعارض بين اطلاق دليل ولاية الفقيه واطلاق دليل حرمة الجهاد مع غير الامام يتساقطان واذا تساقطا بقي الوجه الاول من وجوه الاشكال اعني احتمال اشتراط اشراف الامام أو اذنه الخاص على مستوى الاحتمال فحسب بلا دليل وقد مضى

ان هذا الوجه ان بقي على مستوى الاحتمال فحسب لم يقاوم اي وجه من الوجوه الاربعة الماضية لتعميم الحكم لزمان الغيبة .

إلّا انه لو وصل الامر الى التعارض والتساقط فصحيح ان الوجه الاول من وجوه الاشكال يسقط لعدم مقاومة مجرد احتماله مع اي وجه من الوجوه الاربعة للتعميم لكنه يحيي الوجه الثاني من وجوه الاشكال وهو عدم ولاية الفقيه ولو في خصوص الجهاد وثبوت ولايته في غير الجهاد لا ينفعنا هنا وهذا كما مضى لا يقاومه شيء من الوجوه الاربعة من وجوه التعميم عدا الوجه الرابع(١٠٥) لو تم . وان شئتم قلتم : ان إنكار ولاية الفقيه في خصوص الجهاد ولو بالتعارض والتساقط مع المنع عن الجهاد تحت راية اخرى يساوق نفس الوجه الاول من وجوه الاشكال وهو اشتراط اشراف الامام أو إذنه الخاص .

وبناء على التعارض يكون التساقط مبنياً على القول بان قياس احد الخبرين المتعارضين بالآخر يكون بلحاظ مجموع المفادين ، اما لو قلنا بأنه يكون بلحاظ موضوع الكلام فرواية النهي عن الجهاد مع غير الامام تتقدم على

رواية كون الحوادث الواقعة راجعة الى رواة أحاديثنا بالأخصية فان الجهاد أخص من مطلق الحوادث .

وعلى اي حال فلا تصل النوبة الى التعارض والتخصيص او التساقط لتمامية بعض الوجوه السابقة إذ لا اقل من تملمية الوجه الثالث .

هذا ، وهناك رواية تامة السند يمكن فرض كونها ناظرة الى اشتراط الامام المعصوم في الجهاد كما يمكن فرض كونها ناظرة الى الاشكال الثالث وهو حتمية عدم الانتصار وهي ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن الحسين ابن مختار عن ابي بصير عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجل (١٠٦) وهذا السند تام بناء على انصراف ابي بصير الى يحيى بن ابي القاسم وقد روي نفس الحديث ايضاً عن مالك بن أعين الجهني عن الامام الباقر (عليه السلام) في غيبة النعماني بأسانيد غير تامة .

فبالامكان ان يقال بشأن هذه الرواية انها تنظر الى ان رافع الراية قبل قيام القائم طاغوت لأنه لا يجوز لغير

المعصوم رفع الـرايه وهـدا يعني اشتراط حضـور الامام واشرافه هذا هو الاشكال الاول كما بالامكان افتـراض كونها ناظرة الى مسألة التقية وان رافع الراية قبل قيـام القائم طاغوت لانه خالف التقية لان التقية واجبة قبل فترة قيام القائم على أساس حتمية عدم الانتصار مثلاً وهذا هو الاشكال الثالث .

إلاّ أن هناك احتمالاً آخـر في الروايـة وهو كـون المقصود من رفع الراية رفعها بدعوى الامام لا بنيّة التسليم الى الامام المعصوم لو حضر كما يناسب ذلك التعبير ب : (طاغوت) و : (يعبد من دون الله)[١٠٧] ، ويؤيد ذلك ان الراية التي رفعها حسين بن علي صاحب فخ(رد) قد رفعها بعد صدور هذه الرواية وقبل قيام القائم مع ان الظاهر ـ كما مضى ـ ان الأئمة (عليهم السلام) كـانوا راضين عن عمله فهذا يشهدا أما على حمل هذه الرواية على المعنى الذي ذكرناه او حملها على انها صادرة تقية من قبل الامام (عليه السلام) او على أي تأويل آخر .

وبعض الـروايات التي ستـأتي تحت عنوان الـوجه الثالث من وجوه الاشكال وهو دعوى حتمية عدم الانتصار

يحتمل فيها ايضاً ان تكون ناظرة الى هـذا الوجـه وهو اشتراط اشراف الامام المعصوم كرواية سدير ورواية جابر ورواية عمر بن حنظلة وعلى اي حال فسيتضح الجواب عنها ان شاء الله .

واما **الوجه الثالث** : وهـو دعـوى حتميـة عـدم الانتصار ووجوب التقية الى حين قيام القائم (عجّل الله فرجه الشريف) فيمكن الاستدلال عليه بعدة روايات من قبيل :

١ ـ ما مضى من رواية ابي بصير : « كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله » حيث عرفت انها على بعض المحتملات تكون ناظرة الى هذا الوجه .

وقد عرفت امكانية الجواب عنها تارة بابداء احتمال كون المقصود رفع الراية بدعوى الامامة .

واخرى بأن قصة صاحب فخ تجبرنا على حمل هذه الرواية أو اطلاقها على محمل ولو التقية بعد ما ترى من ان لحن الرواية يأبى عن التخصيص .

وهذا الجواب الاخير عام يشكل جوابا على كثير من الروايات التي قد يستدل بها على هذا الوجه الثالث .

٢ ـ رواية العيص بن القاسم بلحاظ ذيلها ، واليك نصها :

روى الكليني (ره) عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم[١٠٩] قال : سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له وانظروا لأنفسكم فوالله ان الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فاذا وجد رجلاً هو اعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو اعلم بغنمه من الذي كان فيها والله لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرّب بها ثم كانت الاخرى باقية يعمل على ما قد استبان لها ولكن له نفس واحدة اذا ذهبت فقد والله ذهبت التوبة فأنتم أحق ان تختاروا لأنفسكم ان اتاكم آت منا فانظروا على اي شيء تخرجون ولا تقولوا خرج زيد فان زيداً كان عالماً وكان صدوقا ولم يدعكم الى نفسه وانما دعاكم الى الرضا من آل محمد (ص) ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه انما خرج الى سلطان

مجتمع لينقضه فالخارج منا اليوم الى اي شيء يدعوكم ؟ الى الرضا من آل محمد ؟ فنحن نشهدكم أنّا لسنا نرضى به وهو يعصينا اليوم وليس معه احد وهو اذا كانت لرايات والألوية أجدر ألّا يسمع منا إلّا من اجتمعت بنو فاطمة معه فوالله ما صاحبكم إلّا من اجتمعوا عليه اذا كان رجب فاقبلوا على اسم الله وان آحببتم ان تتأخروا الى شعبان فلا ضير وان أحببتم ان تصوموا في اهاليكم فلعل ذلك يكون اقوى لكم وكفاكم بالسفياني علامة(١١٠)، وسند الحديث تام فقد قال : ان هذه الرواية نافذة المفعول الى زمان ظهور الامام صاحب الزمان (عجّل الله فرجه) وذلك بقرينة قوله في ذيلها : « وكفاكم بالسفياني علامة » .

ولكن الذي أفهمه من هذه الرواية هو أنها لا تنظر الى زمان الغيبة الكبرى التي يجب الرجوع فيها الى المجتهد العادل الخبير بمجاري الامور بما هو نائب عام عن الامام (عليه السلام) وانما تنظر فقط الى زمان حضور أحد الأئمة (عليهم السلام) بما فيهم الامام صاحب الزمان (عليه السلام) وفرض خروج شخص بدعوى انه هو الامام من

اهل البيت او بدعوى انه سيسلم الأَمر الى الرضا من آل محمد (ص) ، و يشهد لذلك كلمة (منّا) في قوله : «فالخارج منا اليوم » ، ويشهد له ايضاً قوله : « إلى اي شيء يدعوكم ؟الى الرضا من آل محمد ؟ فنحن نشهدكم انا لسنا نرضى به » ، وقوله : « وهو يعصينا اليوم وليس معه أحد وهو اذا كانت الرايات والألوية أجدر اَلّا يسمع منا » .

فالنظر في هذه الرواية انما هو الى الدعوة الى تسليم الامور الى الامام المعصوم بأن يفرض الداعي نفسه اماماً معصوماً أو يفرض أنه سيسلم الأمر الى الامام المعصوم اما فرض شق آخر وهو تصدي النائب العام بما هو نائب في عصر الغيبة فلو غضضنا النظر عن القرائن التي ذكرناها كفانا انه لم تذكر في هذه الرواية جملة بنحو القضية العامة يمكن التمسّك باطلاقها لاثبات شمولها لهذا الشق .

على ان حمل هـذه الروايـة على المنـع المطلق عن الخروج طوال الفترة الزمنية الى ظهور الحجة بنكتة عدم النجاح يضعفه عرفاً صدر الرواية الدال على امضاء عمل زيد رغم عدم نجاحه .

٣ ـ ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن أحمد ابن محمد عن عثمان بن عيسى عن بكر بن محمد عن سدير قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : يا سدير الزم بيتك وكن حلساً من احلاسه واسكن ما سكن الليل والنهار فاذا بلغك ان السفياني قد خرج فارحل الينا ولو على رجلك[١١١]، ويبدو أن سند الحديث تام، فسدير قد روى عنه بعض الثلاثة وبكر بن محمد الظاهر انصرافه الى الأزدي وهو ثقة وهذه الرواية كما يحتمل كونها ناظرة الى عدم الانتصار كذلك يحتمل كونها ناظرة الى اشتراط اشراف واذن المعصوم ، وعلى اي حال فيمكن الجواب على هذه الرواية بأنها لم تذكر قضية عامة يتم لها اطلاق وانما هي خطاب الى سدير الذي هو في زمان الامام الصادق (عليه السلام) ،ولا يبعد ان تكون قضية خارجية ناظرة الى ظروف زمان الأئمة (عليهم السلام) فهو يريد أن يفهّم سديراً ان ثورتهم (عليهم السلام) انما تكون في زمن السفياني لأن زمان الأئمة السابقين على الامام صاحب الزمان (عجّل الله فرجه) لا يساعد على الثورة وزمان حضور الامام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) هو زمان السفياني ، أما زمان

الغيبة على طوله الكثير الذي يتقلب فيه الزمان وتتبدل الظروف طيلة هذه المدة المديدة بألف شكل فلم يعلم كونه منظوراً اليه في كلامه (عليه السلام) فلعله أوكل الامر الى نوّابهم الذين لهم القدرة في كل حين على ملاحظة متطلبات الظروف في حينه ، ويتأكد هذا الجواب فيما لو فرض حمل الرواية على النظر الى عدم الانتصار لا الى اشتراط اشراف المعصوم فان فرض اعطاء قضية مطلقة من هذا القبيل في مثل المقام مما يطول فيه الزمان وتتبدل الظروف والملابسات بآلاف الاشكال امر غير عرفي إلاّ في القضايا الحقيقية المجعولة من قبل الشارع بنحو مطلق لم تؤخذ فيه الظروف بعين الاعتبار و هذه ليست منها بعد فرض كون نظرها الى عدم الانتصار لا اشتراط اشراف المعصوم .

٤ ـ ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة عن الفضل بن شاذان عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابي المقدام عن جابر عن ابي جعفر (عليه السلام) قال : الزم الارض ولا تحرك يداً ولا رجلاً حتى ترى علامات أذكرها لك وما أراك تدركها : اختلاف بني فلان ، ومنادٍ ينادي من

السماء ، ويجيئكم الصوت من ناحية دمشق بالفتح ، وخسف قرية من قرى الشام تسمى (الحابية) ، وستقبل اخوان الترك حتى ينزلوا الجزيرة، وستقبل مارقة الروم حتى ينزلوا الرملة فتلك السنة فيها اختلاف كثير في كل ارض من ناحية المغرب فأول ارض تخرب الشام يختلفون عند ذلك على ثلاثة رايات : راية الاصهب ، وراية الابقع ، وراية السفياني[١١٢] ، وهذا الحديث قد رواه الشيخ عن الفضل بن شاذان ، ويوجد في طريقه اليه في الفهرست علي بن محمد بن قتيبة ولم تثبت وثاقته، واما عمرو بن ابي المقدام وجابر فقد روى عنهما بعض الثلاثة وقول النجاشي في حق جابر الجعفي : (وكان في نفسه مختلطاً) لا يدل على عدم الوثاقة اذ يحتمل الاختلاط في العقائد ، وعلى أي حال فهذا السند ضعيف بعلي بن محمد بن قتيبة إلّا انه يستخلص من غيبة النعماني لهذا الحديث سند تام حيث نقل هذا الحديث في كتاب الغيبة عن محمد ابن يعقوب الكليني قائلاً : أخبرنا محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه قال : وحدثني محمد ابن يحيى بن عمران قال : حدثنا أحمد بن محمد بن عيسى

وقال : وحدثنا علي بن محمد وغيره عن سهل بن زياد جميعاً عن الحسن بن محبوب قال (يعني المصنف) : وحدثنا عبد الواحد بن عبد الله الموصلي عن ابي علي أحمد بن محمد بن ابي ياسر (ناشر ـ خ ـ) عن احمد بن عليل عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابي المقدام عن جابر بن يزيد الجعفي قال : قال ابو جعفر محمد بن علي الباقر (عليهما السلام) : يا جابر الزم الارض ولا تحرّك يداً ولا رجلا حتى ترى علامات أذكرها لك إن أدركتها : أولها : اختلاف بني العباس وما أراك تدرك ذلك ولكن حدث به من بعدي عني ، ومناد ينادي من السماء . . . الى ان يقول : يختلفون عند ذلك على ثلاث رايات : راية الاصهب ، وراية الابقع ، وراية السفياني . . . الخ .(١١٣)

فهذا السند كما ترى يتلخص منه سند تام للنعماني وهو الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابي المقدام عن جابر بن يزيد الجعفي .

ولو فرض تمامية دلالة هذا الحديث على حرمة الخروج مطلقاً لأجل عدم الانتصار أو لأجل عدم إشراف المعصوم

فمضافاً إلى معارضته برواية العيص بن القاسم الدالة على امضاء عمل زيد لا بدّ من حمله على محمل ما بقرينة قصّة الحسين ابن علي صاحب فخ حيث انه لَوْ تَمَّ الاطلاق فيها على الحرمة فهي أبية عن التخصيص .

٥ ـ ما عن محمد بن مسلم بسند تام عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال : كلما تقارب هذا الامر كان أشدّ للتقية[١١٤] بناء على ان المقصود من تقارب هذا الامر تقارب قيام القائم (عجل الله فرجه) إلّا أنه لو لم يحمل ذلك على زمن متأخر قبل قيام القائم وفرض انه يبين الحال من زمان صدور هذا الحديث الى قيام القائم فظاهره مقطوع الكذب فان ظروف التقية في قسم من الزمان أصبحت أخف من ظروف التقية في زمن صدور النص بكثير .

٦ ـ ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد عن علي بن الحكم عن ابي أيوب الخزاز عن عمر بن حنظلة قال : سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول : خمس علامات قبل قيام القائم : الصيحة ، والسفياني ، والخسف ، وقتل النفس الزكية ، واليماني ، فقلت : جعلت فداك ان خرج احد من أهل بيتك قبل

هذه العلامات أنخرج معه ؟ قال : لا[115] ، الحديث ، فقد يقال : ان هذا النهي عن الخروج اما بملان عدم الانتصار أو بملان لزوم اشراف المعصوم وفي السند عمر بن حنظلة وقد روى عنه بعض الثلاثة وقد روى الشيخ عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن محّمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال : قلت لأبي عبد اللّه (ع) انّ عمر ابن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله (ع) اذا لا يكذب علينا ، الحديث[116] ، ويزيد بن خليفة روى عنه بعض الثلاثة فبالآخرة يرجع توثيق عمر بن حنظلة الى رواية بعض الثلاثة وامّا من حيث الدلالة فيحتمل في هذه الرواية بقرينة قوله : (أحد من أهل بيتك) ان يكون المقصود : لو أنّ أحداً ادّعى الامامة وانّه القائم قبل هذه العلامة فهل يصدّق ويخرج معه فقال : لا وعلى أيّ حال فلا اطلاق في الحديث لاختصاصه بخروج أحد من أهل البيت فيحتمل كون القضيّة خارجيّة .

هذا وهناك روايات اخرى قد يجعل بعضها شاهداً على حرمة الخروج بنكتة عدم الانتصار وبعضها مردّداً بين نكتة عدم الانتصار ونكتة اشتراط اذن المعصوم أو

اشرافه ، إلّا انّها جميعاً قابلة للمناقشة سنداً مضافاً الى امكان المناقشة الدلالية في بعضها من قبيل :

١ - مرفوعة ربعي عن علي بن الحسين (ع) قال : واللّه لا يخرج أحد منّا قبل خروج القائم إلّا كان مثله كمثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به(١١٧) ، وكلمة : (منّا) قد تخصص نظر الحديث بخصوص أهل البيت (عليهم السلام) ، كما وقد يحمل الحديث على مجرّد الاخبار عن عدم الانتصار لا بيان حرمة الخروج ولو بقرينة تقدّم تأريخ صدور هذا الحديث على قصّة زيد التيّ دلّت رواية عيص الماضية على امضائها وتقدّمه أيضاً على قصّة حسين بن علي صاحب فخ .

٢ - رواية جابر رواها محّمد بن همام عن جعفر بن محّمد بن مالك عن أحمد بن علي الجعفي عن محّمد بن المثنّى الحضرمي عن أبيه عن عثمان بن يزيد عن جابر عن أبي جعفر محّمد بن علي الباقر (ع) قال : مثل خروج القائم منّا أهل البيت كخروج رسول اللّه (ص) ومثل من خرج منّا أهل البيت قبل قيام القائم مثل فرخ طار ووقع

من وكره فتلاعبت به الصبيان(١١٨) ، وسند الحديث ضعيف بالمثنّى الحضرمي وعثمان بن يزيد وأحمد بن علي الجعفي وجعفر بن محمّد بن مالك .

٣ ـ ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى عن محمّد ابن الحسين عن عبد الرحمان بن أبي هاشم عن الفضل الكاتب قال : كنت عند أبي عبد اللّه (ع) فأتاه كتاب أبي مسلم فقال : ليس لكتابك جواب اخرج عنّا فجعل يسار بعضنا بعضاً فقال : أيّ شيء تسارون يا فضل انّ اللّه لا يعجل لعجلة العباد ولإزالة جبل عن موضعه أهون من ازالة ملك لم ينقض أجله ثمّ قال : انّ فلان بن فلان حتّى بلغ السابع من ولد فلان قلت : فما العلامة فيما بيننا وبينك جعلت فداك قال : لا تبرح الأرض يا فضل حتى يخرج السفياني فاذا خرج السفياني فأجيبوا الينا ، يقولها ثلاثاً وهو من المحتوم (١١٩) .

وفي السند عبد الرحمن بن أبي هاشم ولم يثبت توثيقه إلّا بناء على اتحاده مع عبد الرحمن بن محمّد بن أبي هاشم البجلي وقد يؤيد الاتحاد أمور :

الأول :

اقتصار الشيخ في الفهرست على عبد الرحمن بن أبي هاشم وعدم ذكره لابن محّمد مع انّ له كتاباً بناء على نقل النجاشي .

الثاني :

اقتصار النجاشي على عبد الرحمن بن محّمد بن أبي هاشم وعدم ذكره لعبد الرحمان بن أبي هاشم مع انّ الروايات المنقولة في الكتب باسم عبد الرحمن بن محّمد بن أبي هاشم قليلة والروايات المنقولة باسم عبد الرحمن بن أبي هاشم كثيرة وهو صاحب كتاب على ما نقله الشيخ والنجاشي نفسه قد نقل في ترجمة حكم القتات وفي ترجمة كليب بن معاوية : انّ عبد الرحمن بن أبي هاشم نقل عنهما .

الثالث :

انّه جاء في كلام النجاشي في ترجمة حكم القتات توصيف عبد الرحمن بن أبي هاشم بالبجلي .

وقد يبعّد الاتحاد انّ النجاشي كنّى عبد الرحمن بن

محّمد بن أبي هاشم بأبي محّمد بينما كنّى عبد الرحمن بن أبي هاشم في ترجمته لحكم القتات بأبي القاسم كما انّه لم يرد توصيف عبد الرحمن بن محّمد بن أبي هاشم بالبزاز أو الرزاز بينما لقب الشيخ عبد الرحمن بن هاشم في ترجمة سالم بن لمرم بالبزاز ونقل عن كامل الزيارات انّه يروي عن عبد الرحمن بن أبي هاشم الرزاز أو البزاز ، ويكفي الشك في الاتحاد في سقوط سند الرواية .

وامّا دلالتها فهي واضحة في عدم النظر الى ما هو المقصود وانّما دلّت على شيئين : أحدهما ، انّ زمان صدور الرواية لم يكن مساعداً للخروج وكان الخروج يعتبر عجلة ، والثاني : انّ قيام الامام (عليه السلام) انّما يكون عند خروج السفياني ، اما ما هي الوظيفة على مرّ الزمن الطويل الى ظهور القائم فالرواية ساكتة عن ذلك .

٤ ـ ما رواه الحسن بن محّمد الطوسي في مجالسه عن أبيه عن المفيد عن أحمد بن محّمد العلوي عن حيدر بن محّمد بن نعيم عن محّمد بن عمر الكشي عن حمدويه عن محّمد بن عيسى عن الحسين بن خالد قال : قلت لأبي الحسن الرضا (ع) : انّ عبد اللّه بن بكير كان يروي

حديثاً وأنا أحب أن أعرضه عليك فقال : ما ذلك الحديث ؟ قلت : قال ابن بكير : حدثني عبيد بن زرارة قال : كنت عند أبي عبد الله (ع) ايام خروج محمّد بن عبد اللّه بن الحسن إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له : جعلت فداك انّ محمّد بن عبد اللّه قد خرج فما تقول في الخروج معه ؟ فقال : اسكنوا ما سكنت السماء والأرض

فقال عبد اللّه بن بكير : فان كان الأمر هكذا ولم يكن خروج ما سكنت السماء والأرض فما من قائم وما من خروج ، فقال أبو الحسن (ع) : صدق أبو عبد اللّه (ع) ، وليس الأمر على ما تأوّله ابن بكير انما عنى أبو عبد اللّه (ع) : اسكنوا ما سكنت السماء من النداء والأرض من الخسف بالجيش ، ورواه الشيخ في المجالس والأخبار بهذا السند ورواه الصدوق في عيون الأخبار وفي معاني الأخبار عن أبيه عن أحمد بن ادريس عن سهل بن زياد عن علي بن الريان عن عبد اللّه الدهقان عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا (ع) نحوه[١٢٠] .

وقد وقع في السند الأول : أحمد بن محّمد العلوي ولم يرد توثيقه ، نعم نقل السيّد الخوئي (حفظه اللّه) عن

تذكرة المتبحرين للشيخ الحرّ أنه : فاضل فقيه ، وفي السند الثاني : سهل بن زياد وفيه أيضاً عبيد اللّه الدهقان الذي ضعّفه النجاشي ، واما الراوي المباشر للامام في هذه الرواية فهو الحسين بن خالد وهو لا بأس به سواء حمل على الحسين بن أبي العلاء أو على الصيرفي فانّه قد روى عن الاول الازدي والبجلي وعن الثاني الازدي والبجلي والبزنطي .

وهذا الحديث باعتباره وارداً قبل قصّة حسين بن علي صاحب فخ التي كانت . على ما يبدو ـ وفق رضا الأئمّة (عليهم السلام) أيضاً لا بدّ من حمل اطلاقه على محمل ولو التقيّة بعد ما كان لسانه ابياً عن التخصيص .

٥ ـ روى محّمد بن ابراهيم بن جعفر النعماني في غيبته قال : حدّثنا أحمد بن محّمد بن سعيد عن بعض رجاله عن علي بن عمارة الكناني قال : حدّثنا محّمد بن سنان عن أبي الجارود عن أبي جعفر (ع) قال : قلت له (ع) : أوصني فقال : أوصيك بتقوى اللّه وأن تلزم بيتك وتقعد في دهماء هؤلاء الناس وإيّاك والخوارج منا فانهم ليسوا على شيء ولا الى شيء واعلم انّ لبني أميّة ملكاً لا

يستطيع الناس أن تردعه [تنزعه - خ -] وان لأهل الحق دولة اذا جاءت ولّاها اللّه لمن يشاء منا أهل البيت من أدركها منكم كان عندنا في السنام الأعلى وان قبضه اللّه قبل ذلك (جاز - خ -) له ، واعلم انّه لا تقوم عصابة تدفع ضيماً أو تعزّ ديناً إلّا صرعتهم البليّة حتى تقوم عصابة شهدوا بدراً مع رسول اللّه (ص) لا يورّى قتيلهم ولا يرفع صريعهم ولا يداوى جريحهم قلت : من هم ؟ قال : الملائكة(١٢١) ومثل هذه الرواية ما جاء أيضاً في كتاب الغيبة حيث قال : وأخبرنا أحمد بن محّمد بن سعيد قال : حدّثني علي بن الحسين التيملي قال: حدّثنا الحسن ومحّمد ابنا علي ابن يوسف عن أبيهما عن أحمد بن علي الحلبي عن صالح ابن أبي الاسود عن أبي الجارود قال : سمعت أبا جعفر (ع) يقول ليس منّا أهل البيت أحد يدفع ضيماً ولا يدعو الى حق إلّا صرعته البليّة حتى تقوم عصابة شهدت بدراً لا يورّى قتيلها ولا يداوى جريحها ، قلت : من عنى أبو جعفر (ع) ؟ قال : الملائكة(١٢٢) .

ويكفي في الجواب على الحديثين انهما مختصّان بالخارج من أهل البيت ولا يوجد في الحديث الثاني نهي ،

فقد تترتّب أحياناً على الخروج انتصارات للدين رغم كون الخروج انتحاراً ورغم عدم الانتصار الظاهري .

أما الحديث الاول فسنده في غاية السقوط فإنه مبتلى بالارسال وفيه علي بن عمارة الكناني وهو مجهول ومحّمد بن سنان وأبو الجارود فسنده من بعد ابن عقدة الى الامام (ع) كله ضعيف كما انّ سند الثاني مشتمل على جملة ممن هو مجهول أو غير ثابت التوثيق ، ثمّ النهي الوارد في الحديث الاول ورد في زمان الامام الباقر (ع) بينما خرج زيد في زمان الامام الصادق (ع) ودلّت رواية عيص المتقدمة على امضاء خروجه وخرج بعده حسين بن علي صاحب فخ مع انّ الظاهر أن خروجه كان مرضيّاً من قبل الامام .

٦ ـ ما عن علي بن محمد الخزاز في (كتاب الكفاية) عن محّمد بن علي بن الحسين عن أحمد بن زياد بن جعفر عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد عن الرضا (ع) قال : لا دين لمن لا ورع له ولا ايمان لمن لا تقيّة له وانّ أكرمكم عند اللّه أعملكم بالتقيّة قيل يا ابن رسول الله الى متى ؟ قال : الى قيام القائم ، فمن ترك التقيّة قبل خروج قائمنا فليس منّا ، الحديث ، ورواه الطبرسي في اعلام الورى عن

علي بن إبراهيم ورواه الصدوق في اكمال الذين عن أحمد بن زياد بن جعفر[١٢٣] .

ولا يضر بسند هذه الرواية عدم ثبوت وثاقة أحمد بن زياد ابن جعفر لأنّ الطبرسي في اعلام الورى نقله عن علي بن ابراهيم وله سند تام اليه ، كما لا بأس بوجود الحسين بن خالد الصيرفي لرواية الثلاثة الذين لا يروون ، إلّا عن ثقة عنه ولكنّ المهم انّ علي بن معبد لم يوثّق إلّا أنّ الموجود في نسخة اعلام الورى المطبوعة بمطبعة الحيدري في طهران (ص ٤٠٨) متن قريب من هذا المتن عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن علي بن الحسين بن خالد قال : قال الرضا (ع) : الحديث ، ولو تمّت هذه النسخة فنحن لا نعرف شخصاً اسمه علي بن الحسين بن خالد يروي عن الرضا (ع) ، نعم جاء في رجال الشيخ في أصحاب الهادي (ع) علي بن الحسن أو علي بن الحسين - على اختلاف النسخ - ويحدس السيّد الخوئي - حفظه اللّه - اتّحاده مع علي بن الحسن بن الحسين الذي عدّه البرقي من أصحاب الهادي (ع) وكلّ هذه العناوين لم يرد بشأنهم توثيق ويوجد أيضاً في أصحاب الهادي (ع) من رجال الشيخ علي بن الحسين الهمداني وهو ثقة ولا نعلم أنّ هذا هو ذاك .

وقد يلحق بهذا الحديث ما رواه الصدوق في العلل عن أحمد بن الحسن القطّان عن الحسن بن علي السكري عن محمّد بن زكريّا الجوهري عن جعفر بن محّمد بن عمارة عن أبيه قال : سمعت الصادق جعفر بن محّمد (عليهما السلام) يقول : المؤمن علوي . . الى أن قال : والمؤمن مجاهد لأنّه يجاهد أعداء اللّه عزّ وجلّ في دولة الباطل بالتقيّة وفي دولة الحق بالسيف[١٢٤] .

بناءً على أن تكون دولة الحق اشارة الى زمان ظهور الامام صاحب الزمان (عجّل اللّه فرجه) ودولة الباطل اشارة الى ما قبله من دول وأكثر رجال السند لم يثبت وثاقتهم فأحمد بن الحسن القطان لم يرد بشأنه شيء عدا انه من مشايخ الصدوق وانه ترحّم عليه والحسن بن علي السكري مجهول، ويوجد في كتب الرجال اكثر من واحد مسمى بمحمد بن عمارة من دون اي توثيق ، واما جعفر بن محمد بن عمارة فلم يذكر في كتب الرجال ، واما محمد بن زكريا الجوهري فقد ذكر النجاشي بشأنه انه كان وجهاً من وجوه اصحابنا بالبصرة .

وعلى اي حال فهاتان الروايتان ضعيفتان سنداً .

نعم توجد في مطلقات التقية ما يكون تاماً سنداً من قبيل رواية هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد اللّه (ع) يقول : ما عبد الله بشيء احب اليه من الخباء قلت وما الخباء ؟ قال : التقية [١٢٥] .

ورواية معمر بن خلاد قال : سألت ابا الحسن (ع) عن القيام للولاة فقال : قال أبو جعفر (ع) : التقية من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقيّة له[١٢٦] .

إلّا أن من الواضح عدم امكانية الاستدلال بمطلقات التقية بداهة ارتكاز تقيدها بظروفها وكون تمام ظروف ازمنتنا الى زمان ظهور الحجة هي ظروف التقية اول الكلام فالتمسّك بها تمسّك بالعام في الشبه المصداقية .

٧ ـ ما جاء في كمال الدين للصدوق وهو قوله (ره) : حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد (رضي الله عنه) قال : حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن المغيرة عن المفضل بن صالح عن جابر عن ابي جعفر الباقر (ع) انه قال : يأتي على الناس زمان يغيب عنهم امامهم فيا طوبى للثابتين على امرنا في ذلك الزمان ، ان أدنى ما

يكون لهم من الثواب : أن يناديهم الباريء جل جلاله فيقول : عبادي وإمائي ! آمنتم بسرّي وصدّقتم بغيبي فابشروا بحسن الثواب مني فأنتم عبادي وإمائي حقاً ، منكم أتقبل وعنكم أعفو ولكم أغفر وبكم اسقي عبادي الغيث وادفع عنهم البلاء و لولاكم لأنزلت عليهم عذابي قال جابر : فقلت يا ابن رسول الله (ص) فما افضل ما يستعمله المؤمن في ذلك الزمان ؟ قال : حفظ اللسان ولزوم البيت (١٢٧).

وبالامكان تصحيح المفضل بن صالح برواية بعض الثلاثة عنه رغم ما عن الغضائري من انه ضعيف كذّاب يضع الحديث ورغم حديث يرويه الغضائري بسند له عن المفضّل يقول : انا وضعت رسالة معاوية الى محمد بن ابي بكر ولكننا لئن لم نستشكل في سند الرواية التي نحن بصددها لاجل المفضل ، فعلى اي حال سندها ساقط بالمغيرة المردد بين اشخاص عديدين لم يوثّق اي واحد منهم .

٨ ـ ما في اول الصحيفة السجادية المعروفة من حديث عن متوكل بن هارون عن ابي عبد الله (ع) : ما خرج ولا يخرج منا اهل البيت الى قيام قائمنا احد ليدفع ظلماً او ينعش حقاً الاّ اصطلمته البلية وكان قيامه زيادة في مكروهنا وشيعتنا ، وهي

غير تامة سنداً ودلالة إذْ ليس لها اطلاق ويحتمل كونها ناظرة بنحو القضية الخارجية الى خصوص الخارجين من اهل البيت.

٩ ـ ما رواه الشيخ في غيبته عن احمد بن ادريس عن علي ابن محمد عن الفضل بن شاذان عن محمد بن ابي عمير عن الحسين بن أبي العلاء عن أبي بصير عن أبي عبد الله(ع) قال : لما دخل سلمان (رض) الكوفة ونظر اليها ذكر ما يكون من بلائها حتى ذكر ملك بني اميّة والذين من بعدهم ، ثم قال : فاذا كان ذلك فالزموا أحلاس بيوتكم حتى يظهر الطاهر بن الطاهر المطهّر ذو الغيبة الشريد الطريد (١٢٨) .

والكلام وان كان كلام سلمان لا الامام ولكن قد يدل نقل الامام له على الامضاء الكامل له إلا ان سند الحديث ضعيف بعلي بن محمد بن قتيبة الذي لم تثبت وثاقته وبسند الشيخ الى احمد بن ادريس فان الشيخ وان كان له في مشيخة التهذيب طريق تام الى احمد بن ادريس ولكن هذا الحديث ليس موجوداً في التهذيب او الاستبصار كي يشمله اطلاق كلامه فلا يبقى لنا إلاّ طريق الشيخ في الفهرست الى احمد بن ادريس وهو عبارة عن الحسين بن عبيد الله الغضائري عن احمد بن جعفر ابن سفيان البزوفري عنه وكلاهما غير ثابت التوثيق .

وهناك روايات اخرى ايضاً ضعيفة سنداً مع وضوح عدم دلالتها على قضية عامة لكل زمان الغيبة وان المتيّقن من دلالتها هو النظر الى فترة معينة سواء كانت هي زمان صدور النص أو زماناً آخر وتوجد بعض هذه الروايات في غيبة النعماني من (ص ١٠٢) الى (ص ١٠٦) بحسب طبعة مكتبة الصابري بتبريز ونسجّل هنا بعضها :

١ ـ ما في كتاب غيبة النعماني[١٢٩] بسند غير تام عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال : انه قال ابي (عليه السلام) لا بد لنا من (اذ) ربيجان لا يقوم لها شيء ، واذا كان ذلك فكونوا أحلاس بيوتكم . والبدوا ما ألبدنا ، فاذا تحرك متحرك (متحركنا ـ خ ل ـ) فاسعوا اليه ولو حبواً ، والله لكأني انظر اليه من بين الركن والمقام بايع (يبايع ـ خ ل ـ) الناس على كتاب جديد على العرب شديد وقال : ويل لطغاة العرب من شرّ قد اقترب .

٢ ـ ما فيه ايضاً[١٣٠] بسند غير تام عن ابي المرهف قال : قال ابو عبد الله (عليه السلام) هلكت المحاضير قال : قلت : وما المحاضير ؟ قال : المستعجلون ونجا المقربون وثبت

الحصن على اوتادها كونوا احلاس بيوتكم فان الفتنة على من اثارها وانهم لا يريدونكم بحاجة إلّا اتاهم الله بشاغل لأَمر يعرض لهم .

٣ ـ ما فيه أيضاً[١٣١] بسند غير تام عن ابي بكر الحضرمي قال : دخلت انا وأبان على ابي عبد الله (عليه السلام) وذلك حين ظهرت الرايات السود بخراسان فقلت: ما ترى؟ فقال: اجلسوا في بيوتكم فاذا رأيتمونا قد اجتمعنا على رجل فانهدوا الينا بالسلاح .

٤ ـ ما فيه ايضاً[١٣٢] بسند غير تام بل في درجة عالية من الضعف عن علي بن اسباط عن بعض أصحابه عن ابي عبد الله (عليه السلام) انه قال :كفّوا ألسنتكم والزموا بيوتكم فانه لا يصيبكم امر تخصون به ابداً ويصيب العامة ولا تزال الزيدية وقاء لكم ابداً .

٥ ـ ما فيه ايضاً[١٣٣] بسند غير تام بل في درجة عالية من الضعف عن جابر بن يزيد عن ابي جعفر الباقر (عليه السلام) انه قال : اسكنوا ما سكنت السماوات والارض اي لا تخرجوا على احد فان امركم ليس به خفاء الا انها آية من الله عز وجل

نيست من الناس الا انها أضوء من الشمس لا تخفى على برّ ولا فاجر أتعرفون الصبح فانه كالصبح ليس به خفاء انظروا رحمكم الله الى هذا التأديب من الائمة (ع) الى امرهم ورسمهم في الصبر والكف والانتظار للفرج وذكرهم هلاك المحاضير والمستعجلين وكذب المتمنّين ووصفهم نجاة المسلمين ومدحهم الصابرين الثابتين ونسبهم اياهم الى الثبات كثبات الحصين على اوتادها فتأدبوا رحمكم الله بتأديبهم وامتثلوا امرهم وسلموا لقولهم ولا تجاوزوا رسمهم ولا تكونوا ممن أرداه الهوى والعجلة ومال به الحرص عن الهدى والمحجة البيضاء وفقنا الله واياكم لما فيه من السلامة من الفتنة وثبتنا واياكم على حسن البصيرة وأسلكنا واياكم الطريق المستقيمة الموصلة الى رضوانه المسكنة سكنى جنانه مع خيرته وخلصائه بمنه واحسانه .

كما ومن الواضح ايضاً عدم دلالة ما يكون من قبيل ما رواه الشيخ في الغيبة عن فضل بن شاذان عن علي بن الحكم عن سفيان الجريري عن ابي صادق عن ابي جعفر (ع) قال : دولتنا آخر الدول ولم يبق اهل بيت لهم دولة إلّا ملكوا قبلنا لئلا يقولوا اذ رأوا سيرتنا إذ ملكنا : سرنا مثل سيرة هؤلاء وهو قول الله عز وجل : « والعاقبة للمتقين »(١٣٤) .

وهذا الحديث ضعيف بسفيان الجريري الذي لم يوثّق وبأبي صادق وهو مجهول وبسند الشيخ الى فضل بن شاذان لأنه ضعيف في الفهرست ولا يفيدنا صحته في المشيخة .

كما ومن الواضح عدم دلالة ما رواه في الكافي عن محمد ابن ابي عبد الله ومحمد بن الحسن جميعاً عن صالح بن ابي حماد عن ابي جعفر الكوفي عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : ان الله عز وجل جعل الدين دولتين : دولة لآدم (ع) ودولة لابليس فدولة آدم هي دولة الله عزّ وجل فاذا اراد الله عز وجل ان يعبد علانية أظهر دولة آدم واذا أراد الله ان يعبد سراً كانت دولة ابليس فالمذيع لما اراد الله ستره مارق من الدين(١٣٥) .

هذا وهناك روايات تدل على مشروعية الجهاد في زمان الغيبة في الجملة فلو تم حديث مطلق من الاحاديث السابقة على عدم المشروعية ولم يكن قابلاً للتخصيص باخراج ما تخرجه الروايات المجوّزة تصبح هذه الروايات طرفاً للمعارضة مع ذاك المطلق إلا أن هذه الروايات كلها ضعيفة السند من قبيل :

١ ـ ما في غيبة الطوسي عن الفضل عن الحسن بن علي ابن فضال عن سيف بن عميرة عن بكر بن محمد الازدي عن ابي

عبد الله (ع) قال : خروج الثلاثة : الخراساني والسفياني واليماني في سنة واحدة في شهر واحد في يوم واحد وليس فيها راية بأهدى من راية اليماني الى الحق[١٣٦] وجه الاستدلال بالرواية هو أن لحنها لحن المدح لليماني ورايته .

٢ ـ ما رواه محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب ابي عبد الله السياريّ عن رجل قال : ذكر بين يدي ابي عبد الله (ع) من خرج من آل محمد (ص) فقال : لاأزال انا وشيعتي بخير ما خرج الخارجي من آل محمد ولوددت ان الخارجي من آل محمد خرج وعليّ نفقة عياله .[١٧]

٣ ـ ما روي ايضاً بسند غير تام عن أيوب بن يحيى بن الجندل عن ابي الحسن الاول (ع) قال : رجل من اهل قم يدعو الناس إلى الحق يجتمع معه قوم كزبر الحديد لا تزلّهم الرياح العواصف ولا يملّون من الحرب ولا يجبنون وعلى الله يتوكلون والعاقبة للمتّقين[١٣٨] .

٤ ـ ما رواه في غيبة النعماني قال : حدثنا احمد بن محمد ابن سعيد قال : حدثنا علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن عن ابيه عن احمد بن عمر الحلبي عن الحسين بن موسى

عن معمر بن يحيى بن سام عن ابي خالد الكابلي عن ابي جعفر (ع) انه قال : كأني بقوم قد خرجوا بالمشرق ويطلبون بالحق فلا يعطونه ثم يطلبونه فلا يعطونه فاذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم فيعطون ما سألوا فلا يقبلونه حتى يقوموا ولا يدفعونها إلّا الى صاحبكم ، قتلاهم شهداء اما اني لو أدركت ذلك لاستبقيت نفسي لصاحب هذا الأمر[١٣٩] .

ورواه في البحار[١٤٠] عن غيبة النعماني إلّا انه ليس في سنده (ومحمد بن الحسن عن ابيه) .

٥ ـ ما رواه في غيبة النعماني قال : حدثنا محمد بن همام قال : حدثنا حميد بن زياد الكوفي قال : حدثنا محمد بن علي بن غالب عن يحيى بن عليم عن ابي جميلة المفضل بن صالح عن جابر قال : حدثني من رأى المسيب بن بخية[١٤١] قال : وقد جاء رجل إلى أمير المؤمنين ومعه رجل يقال له ابن السوداء فقال له : يا امير المؤمنين ان هذا يكذب على الله وعلى رسوله ويستشهدك فقال امير المؤمنين (ع) : لقد اعرض واطول يقول ماذا ؟ فقال : يذكر جيش الغضب فقال : خل سبيل الرجل اولئك قوم يأتون في آخر الزمان قزع كقزع الخريف والرجل

والرجلان والثلاثة من كل قبيلة حتى يبلغ (بلغ ـ خ) تسعة اما (ام ل) والله اما (ام ل) والله اني لأعرف أميرهم واسمه ومن خ ركابهم قال : ثمّ نهض وهو يقول : (باقراً باقراً باقراً) ثم قال : ذلك رجل من ذريتي يبقر الحديث بقراً[١٤٢] وهذا أيضاً باعتباره بصدد المدح يدل على صحة القيام المسلح في زمان الغيبة في الجملة لو حمل على ذاك الزمان .

٦ ـ ما رواه في غيبة النعماني عن علي بن الحسين المسعودي قال : حدثنا محمد بن يحيى العطار بقم قال : حدّثنا محمد بن الحسن الرازي قال : حدثنا محمد بن علي الكوفي عن عبد الرحمن بن أبي حماد عن يعقوب بن عبد الله الأشعري عن عتيبة بن سعدان ابن يزيد (عيينة بن سعد بن يزيد) عن الاحنف بن قيس قال : دخلت على عليّ (ع) في حاجة لي فجاء ابن الكوا وشبث بن ربعي فاستأذنا عليه . . فلما دخلا فقال : ما حملكما على ان خرجتما عليّ بحرورا قالا : احببنا ان نكون من الغضب قال : ويحكما وهل في ولايتي غضب او يكون الغضب حتى يكون البلاء كذا وكذا ثم يجتمعون قزعاً كقزع الخريف من القبائل ما بين الواحد والاثنين والثلاثة والأربعة والخمسة والستة والسبعة

والثمانية والتسعة والعشرة[١٤٣] .

والمدح في هذه الرواية يستفاد بالتقرير حيث انهما قالا : احببنا أن نكون من الغضب فكان المركوز في ذهنهما ممدوحية جيش الغضب والامام (عليه السلام) لم يردعهما عن ذلك .

(الفصل الرابع)

« قتل الكفار غير الذميين في غير حالة الحرب » :

قتل الكفار
غير الذميين في غيرحالةالحرب

تارة يقصد بهذا العنوان البحث عن جواز قتل الكافر غير الذمي من قبل الحكومة الاسلامية او باذنها واخرى يقصد بذلك قتله من قبل فرد مسلم من دون استجازة الدولة الاسلامية او الامام .

اما **البحث الأول** ـ وهو قتل الكافر غير الذمي من قبل الدولة الاسلامية او باذنها في غيرحالةالحرب فان فرض هذا الكافر غير خاضع لسلطة الاسلام كما لو كان يتبع سلطة في مقابل سلطة الاسلام وان كان لا يحارب المسلمين فعلاً باعتبار عدم وجود حرب خارجاً بين السلطتين فالظاهر ان البحث عن جواز قتله من قبل الدولة الاسلامية بحث مستأنف فان هذا يرجع في واقعه الى الحرب الابتدائية التي بحثناها وفرغنا عن جوازها وان فرض ان هذا الكافر يعيش تحت سلطة الاسلام

مستسلماً للامر الواقع وليس رافعاً لراية في مقابل راية الاسلام فهل يجوز قتله من قبل الدولة الاسلامية او باذنها لمجرد انه كافر لا يقبل الاسلام بعد دعوته اليه ولا الجزية او لا تنطبق عليه شرائط الجزية أو لا ؟

مقتضى آية الجزية هو أن حكمه القتل .

قال الله تعالى :

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم اللهورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون »(١٤٤) .

فهذه الآية قد دلّتعلى ان حكم الكتابي الذي لا يدفع الجزية هو القتل وهو غير ذمّي واما غير الكتابي كالمشرك فان افترضنا انه كالكتابي في دفع الجزية فهذا خلاف التقييد الوارد في الآيةالشريفة بالكتابي وخلاف الضرورة الفقهية وان افترضنا انه يبقى في امان من دون دفع الجزية فهذا يعنيانه اصبحأحسن حالاً من الكتابي الذي لا يدفع الجزية وهو غير محتمل فتعين الفرض الثالث وهو أن حكمه القتل كالكتابي الذي لم يخضع للجزية .

ويشهد لجواز قتل غير الذمي ما ورد عن سماعة قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن مسلم قتل ذمياً فقال : هذا شيء شديد لا يحتمله الناس[١٤٥]فليعط اهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل اهل السواد وعن قتل الذمّي ، ثم قال : لو أن مسلماً غضب على ذمّي فأراد أن يقتله ويأخذ ارضه ويؤدي الى اهله ثمانمأة درهم اذن يكثر القتل في الذمّيين ومن قتل ذمياً ظلماً فانه ليحرم على المسلم ان يقتل ذمّياً حراماً ما آمن بالجزية ولم يجحدها.[١٤٦]وسند الحديث تام .

فقوله :

« ما آمن بالجزية ولم يجحدها » يدل على جواز قتل الكتابي غير الخاضع للجزية والمشرك بطريق اولى .

ومثله حديث آخر تام السند عن محمد بن مسلم قال : سألته عن اهل الذمّة ماذا عليهم مما يحقنون به دمائهم وأموالهم ؟ قال : الخراج ، وان اخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على ارضهم وان اخذ من ارضهم فلا سبيل على رؤوسهم .[١٤٧]فقد دلّ هذا الحديث على أن الجزية هي التي تحقن دمائهم ، اذن فالكتابي غير الخاضع للجزية ليس دمه محقوناً والملحد بطريق أولى .

وقد يقال : ان آية :« وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلاّ على الظالمين »[148] .

دليل على ان انتهاء الكافر من الامتناع عن كون السلطة لله يصون دمه .

إلاّ ان هذا لا يستطيع ان يقاوم ما عرفته من آية الجزية فان اختلاف الآيات في درجة السماح بالفتك بالكفار محمول ـ كما عرفت ـ على اختلاف درجات قدرة المسلمين فما لم يثبت عدم تأخر آية الجزية نزولاً من هذه الآية تكون دلالة آية الجزية محكمة .

وقد يستدل على حرمة قتل غير الذمّي الذي لا يعارض سلطة الاسلام ولا يدّعي لنفسه سلطة اخرى بما ورد عن اسماعيل بن الفضل قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء اذا غشّوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم ؟ قال : لا إلاّ ان يكون متعّوداً لقتلهم قال : وسألته عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة واهل الكتاب اذا قتلهم ؟ قال : لا إلاّ أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم فيقتل وهو صاغر[149] ، والظاهر أن المقصود من نفي الشيء على من قتلهم نفي

الدية واستثناء فرض التعوّد قد يدل عرفاً على الحرمة إذ لو كان حلالاً فما ضير التعود على الحلال ؟ والمورد هو الكافر غير الذمّي لأن من غشّ المسلمين وأظهر العداوة لهم فقد خالف شرائط الذمّة ولكن يمكن الجواب على ذلك :

اولاً :

بأن مخالفة شرط من الشروط لعلها لا تخرجه عن الذمّة على الاطلاق بل يبقى امره بيد الامام ان شاء فرضه خارجاً عن الذمّة وان شاء فرضه عاصياً مخالفاً للشرط يؤدّبه على ذلك .

وثانياً :

بأن هذه الرواية لو دّلت على شيء فانما تدل على عدم جواز قتله من قبل فرد مسلم مستقلاً عن الدولة بينما نحن نبحث الآن جواز قتل الكافر من قبل الدولة او باستجازة منها .

على انه قد يناقش في سند هذه الرواية بلحاظ ابان بن عثمان الراوي عن اسماعيل بن الفضل إذ لا يكفينا التوثيق الوارد في الكشي حيث قال : (قال محمد بن مسعود حدثني علي ابن الحسن قال : كان ابان بن عثمان من الناووسية ، ثم قال : ان الصحابة أجمعت على تصحيح ما يصح عن ابان والإقرار له

بالفقه) ، وذلك لما حققنا في بعض كتاباتنا السابقة من عدم الاعتماد على كتاب الكشي لكثرةوقوع الاغلاط فيه الى حد يمنع عن اجراء اصالة عدم الخطأ .

إلّا ان هذا الاشكال محلول في المقام برواية الثلاثة الذين لا يروون إلّا عن ثقة عنه .

هذا ، وقد يقال : اننا نتمم دلالة رواية اسماعيل بن الفضل على حرمة قتل الكتابي غير الذمّي الذي لا يدعي سلطة في مقابل سلطة الاسلام بضم دعوى ان اولئك اليهود والنصارى والمجوس الذين كانوا في زمن صدور هذه الرواية التي منعت عن قتلهم لم يكونوا ذميّين بدليل بعض الروايات النافية للذمّة عنهم من قبيل ما ورد بسند تام عن زرارة عن ابي عبد الله (ع) قال : من أعطاه رسول الله (ص) ذمّة فديته كاملة قال زرارة فهؤلاء ؟ قال ابو عبد الله (ع) : وهؤلاء من أعطاهم ذمّة ؟[١٥٠] ورواية زرارة التامة سنداً عن ابي عبد الله (ع) : «وليست لهم اليوم ذمّة »[١٥١]. ورواية فضل بن عثمان الاعور التامة سنداً عن ابي عبد الله (ع) : « . . وأما اولاد اهل الذمّة اليوم فلا ذمّة لهم » .

وقد يقال بوجوب تأويل هذه الروايات بمثل ارادة نفي

الذمّة الراقية و كمالها إذ لا شك فقهياً وروائياً في انهم كانوا يعدّون من اهل الذمة ما داموا في ذمّة دولة الاسلام ولو المنحرفة وحتى نفس رواية اسماعيل بن الفضل لها ظهور في اقرار كونهم ذميّين .

وقد يستدل على ان الكافر غير الذمّي لو لم يدع سلطة في مقابل سلطة الاسلام فدمه مصون وهو في أمان .

بقوله تعالى :

« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا اليهم ان الله يحبّ المقسطين » .(١٥٣)

إلّا انه لو تمّت دلالة هذه الآية فهي تدل على ماهوأوسع من المقصود فعلاً اي على حرمة قتل الكافر الذي لم يقاتل المسلمين ولم يكد لهم حتى ولو كانت له سلطة مستقلة في بلاده اي انها من ادلة الفصل الاول على عدم جواز الحرب الابتدائية مع الكفار .

وقد عرفت ان تمامية دلالتها موقوفة (أولاً) على دعوى الملازمة العرفية بين جواز البرّ والتولّي وحرمة القتل خصوصاً

حينما بينّ ذلك بعنوان ان الله يحب المقسطين وهذه الملازمة لعلّها قابلة للمنع . (وثانياً) على الجزم بعدم نظر الآية الى خصوص النهي الوارد في صدر السورة والاّ لم نستفد منها اكثر من حكم وقتي وهذا ايضاً قابل للمنع ولو تم كلا الامرين كان الجوابَ عنها ان هذا ترخيص للافراد في التولّي مع كافر ليس محارباً للمسلمين وهذا لا يمنع عن فرض تصميم المجتمع الاسلامي بقيادة وليّ الأمر على قتاله ولو حصلت المقاتلة انتفى موضوع الترخيص نعم بناء على هذا تثبت بهذه الآية حرمة قتله من قبل مسلم فرد من دون مراجعة وليّ الامر إلاّ ان الشأن في تمامية الأمرين الذين عرفت توقف الإستدلال بها عليهما .

وقد يستدل أيضاً على عدم جواز قتله بقوله تعالى : « لا إكراه في الدين »[١٥٤] . وقد مضى في الفصل الاول والاستدلال بهذه الآية على عدم مشروعية الحرب الإبتدائية ضدّ سلطة الكفّار وأجبنا على ذلك بعدّة أجوبة والجواب الثاني والثالث منها يصلحان ان يكونا جوابين على الاستدلال بها في هذا المورد ايضاً .

ثم ان ما مضى من مشروعية قتل الكافر غير الذمّي قد

يستثنى منه الاسير بعد الإثخان او وضع الحرب اوزارها وتدل على ذلك الآية الكريمة :

« فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق فإما منّاً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب اوزارها . . » (١٥٥).

ورواية طلحة بن زيد قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : كان ابي يقول : ان للحرب حكمين اذا كانت الحرب قائمة ولم تضع اوزارها ولم يثخن اهلها فكل اسير أخذ في تلك الحال فان الامام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه وان شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشحّط في دمه حتى يموت وهو قول الله عزّ وجل :

« انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا او يصلّبوا او تقطّع ايديهم وأرجلهم من خلاف او ينفوا من الارض »(١٥٦)الآية .

والحكم الآخر اذا وضعت الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ على تلك الحال فكان في ايديهم فالامام فيه بالخيار إن شاء منّ عليهم فأرسلهم وان شاء فاداهم أنفسهم وان شاء استعبدهم فصاروا عبيداً(١٥٧) .

وقد يستدل على ذلك أيضا بقوله تعالى :

« ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم »[158] حيث يبدو من ذلك أن الاسير لا يقتل وإنما يستفاد منه على اساس الفداء عرض الدنيا ولذا يقول : لا يجوز اتخاذ الاسرى إلا بعد الاثخان .

إلاّ انه قد يقال : انه لا يستفاد من ذلك اكثر من كون الأسير في معرض ان لا يقتل وان يستفاد منه بالفداء عرض الدنيا ولا يدل على حرمة قتله .

هذا ويمكن المناقشة في دلالة الآية الاولى ايضاً على عدم مشروعية قتل الاسير بل دعوى دلالة الآية على مشروعية القتل وذلك لأنّ الآية عبّرت بالمن والفداء وكان ذلك عقيب قوله : فضرب الرقاب (الخ)، فظاهرها هو أنّه يمنّ عليه بترك ضرب رقبته بلا فداء او يشتري حياته بالفداء بينما لو لم يكن قتله جائزاً لم يكن مورد للفداء ولا المنّ ولعله لهذا ذهب القاضي الى أن القتل هو أحد أفراد التخيير وإن كان هذا خلاف تصريح غير واحد بأن التخيير هو بين أمور ثلاثة : المنّ والفداء والاسترقاق ، بل قد يدعى عليه الاجماع قال في الجواهر : (كما

صرّح به ـ يعني بالتخيير بين الامور الثلاثة ـ غير واحد بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً بل في محكي التذكرة والمنتهى نسبته الى علمائنا اجمع)[159] .

إلّا أن هذا اجماع منقول لا يعتمد عليه .

واما ما مضى من رواية طلحة بن زيد : (. . . فالامام فيه بالخيار إن شاء منّ عليهم فأرسلهم وإن شاء فاداهم انفسهم وان شاء استعبدهم فصاروا عبيداً ، فقد يقال : انها ظاهرة في عدم جواز القتل إذ لم يذكر للتخيير عدا الامور الثلاثة وصدق المنّ والفداء في ذلك يمكن أن يكون في مقابل الاستعباد لا القتل إلّا أنّ هذا خلاف الظاهر إذ أولاً : ان التعبير بالمن والفداء يصرف الذهن الى الآية الكريمة الظاهرة في أن المنّ والفداء قد صدقا في مقابل القتل ، وثانياً : ان قوله : (فاداهم انفسهم) ظاهر في أن الفداء فداء عن النفس لا عن الحريّة ، فلو لم يجز قتلهم فما معنى الفداء عن النفس ؟ .

إلّا أن الصحيح هو ما فهمه المشهور من ان القتل ليس شقاً رابعاً للتخيير في قبال الشقوق الثلاثة الاخرى وتدل على ذلك الآية الكريمة وروايةِ طلحة بن زيد :

أما الآية الكريمة فقد ذكرت المنّ والفداء ولم تذكر القتل وظاهرها عدم كونِ القتل احد افراد التخيير ، وأما انه لا معنى

للمنّ والفداء في مقابل القتل لولا جواز القتل فالجواب ان ظاهر الآية هو المنّ والفداء في مقابل الاسر وشد الوثاق فيمنّ عليه باطلاق سراحه أو يقبل منه الفداء في مقابل اطلاق سراحه ، وظاهر عنوان المنّ والفداء : ان اطلاق السراح غير واجب وإلاّ فلا معنى للمنّ والفداء ، اذن فالتخيير يكون بين امور ثلاثة : المنّ والفداء وابقاؤه اسيراً ، والمستفاد عرفاً من ابقائه اسيراً هو الاسترقاق وبهذا تتطابق الآية الكريمة مع رواية طلحة بن زيد في افادة التخيير بين الامور الثلاثة .

واما رواية طلحة بن زيد فهي ايضاً ظاهرة في عدم كون القتل احد افراد التخيير بدليل عدم ذكرها للقتل بهذا الصدد ، وأما قوله : (فاداهم انفسهم) فيفسّر بمعنى انهم يشترون ويملكون انفسهم بالفداء ، فلولا الفداء فهم غير مالكين لانفسهم اي انهم اَرقّاء ولكنهم بالفداء يملكون انفسهم فيصبحون احراراً وهذا طبعاً لا يعني ان مجرد الفداء مرة واحدة في المشرك قام مقام الجزية في الكتابي فأصبح أحسن حالاً من الكتابي إذ الكتابي لا يستطيع ان يؤمّن نفسه إلاّ باعطاء الجزية كل سنة بينما هذا يستطيع ان يؤمّن نفسه بالفداء مرة واحدة فانّ الجواب على ذلك واضح وهو : أن قبول الجزية من الكتابي لو

أراد الكتابي إلزاميّ واذا دفع الجزية تمتع بحق البقاء في بلاد الاسلام والاستفادة منها ومن حفاظ الدولة ، اما المشرك فليس قبول الفداء منه الزامياً لو أراد بل ذاك الى الامام ولو دفع الفداء لم يثبت له حق التمتع بهذه الخصوصيات .

هذا وقد يؤيد جواز قتل الاسير بروايتين :

الاولى :

رواية الزهري عن علي بن الحسين (ع) في حديث : اذا اخذت اسيراً فعجز عن المشي ولم يكن معك محمل فأرسله ولا تقتله فانك لا تدري ما حكم الامام فيه ؟ وقال : الاسير اذا اسلم فقد حقن دمه وصار فيئاً[١٦٠] .

والاستدلال بذلك تارة يكون بلحاظ قوله : (الاسير اذا اسلم فقد حقن دمه) حيث يدل بمفهومه على انه ان لم يسلم فدمه غير محقون اي يجوز قتله إلّا أن الشرط عندنا لا يدل على المفهوم إلّا بنحو الموجبة الجزئية ولا اشكال في جواز قتل الاسير بنحو الموجبة الجزئية فان الاسير الذي أُسر قبل الاثخان يقتل .

واخرى يكون بلحاظ قوله : (فأرسله ولا تقتله فانك لا تدري ماحكم الامام فيه) فان هذا محمول طبعاً على الاسير بعد

الاثخان إذ قبل الاثخان يكون رأي الامام بالنسبة لأصل القتل واضحاً وان لم نعرف رأيه في كيفية القتل .

إلّا أن سند الرواية ضعيف .

والثانية :

روايةمحمد بن مسلم التي مضى ذكرها الواردة بشأن احدى آيتي : (ويكون الدين للّه) أو : (ويكون الدين كلّه للّه) حيث قال (ع) : لم يجيء تأويل هذه الآية بعد إن رسول الله (ص) رخّص لهم لحاجته وحاجة اصحابه فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم ولكن يقتلون حتى يوحّد الله وحتى لا يكون شرك والمقصود بالحاجة هنا هوالحاجةالمالية حسب ما يفهم عرفاً ولا يقصدبذلك الاشارة الى مسألة الجزية اذ لم توضع جزية على المشركين فالمقصود انما هو الاشارة الى الفداء وهذا يعني أن الترخيص بالفداء انما كان لأجل الحاجة وأما الحكم الأوّلي فهو القتل إلّا انه يمكن النقاش في الاستدلال بهذه الرواية بأن المفهوم منها : أن حكم القتل انما هو لزمان مجيء تأويل الآية ، اما الآن فلم يجيءبعد تأويل الآية فلا يفيدنا عملاً التمسّك بها الآن .

هذا ولا يقال : ان النتيجة التي توصلنا اليها غريبة لأننا توصلنا الى ان هذا المشرك المحارب الذي اسرناه لا يقتل بينما من الجائز قتل المشركين الذين يعيشون في بلاد الاسلام رغم مسالمتهم واعترافهم بسلطة الاسلام وعدم القيام بأيّ عمل عدواني ضدّ المسلمين وعدم ادعائهم ايّ سلطة لأنفسهم فكيف يجوز قتله في حين لا يجوز قتل الذي حارب المسلمين الى ان اصبح اسيراً تحت رحمتهم ؟!

والجواب :

ان هؤلاء الاسرى هم من جماعة قد أنهكوا بالقتال والاثخان عليهم بالقتل والجرح ثم اصبحوا أُسراء وأُولئك الكفّار غير منهكين وباقون على نشاطهم وقدراتهم لم يبتلوا بالاسر فاحتمال كون هذا هو الفارق بينهم في الحكم موجود .

واما البحث الثاني :

وهو أن قتل الكافر غير الذمّي (وغير الاسير الذي امره بيد الامام) هل يجوز من قبل فرد مسلم من دون مراجعة الامام او الدولة أوْ لا ؟.

لا إشكال في أن الخطابات العامة الآمرة بقتل الكفّار من

قبيل قوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر . . »(١٦١)انما هي خطابات صادرة الى المجتمع بما هو مجتمع فان هذا هو المفهوم عرفاً من امثال : الخطاب بقتل الكفّار او باجراء الحدود أو نحو ذلك من القضايا المرتبطة حسب المناسبات العرفية بالمجتمع وهذه الخطابات ليست عرفاً خطابات انحلالية تنحل بعدد الافراد سنخ انحلال الامر بالصلاة والصوم فلا يكون المفهوم منها عرفاً الّا أوامر متعلقة بالمجتمع بما هو مجتمع مرتبطة نحواً مّا بوليّ امره فلا يستفاد منها جواز قتل الكافر من قبل الفرد المسلم كعمل فردي وبلا استجازة من وليّ الامر .

إلّا انه يبقى مع ذلك احتمال كون الكافر غير الذمّي في حدّ ذاته غير مصون الدم وكونه نفساً غير محترمة كالحيوانات المؤذية فيجوز قتله لكل فرد .

ونحن نتكلّم بهذا الصدد في مقامين :

المقام الاول :

هل يجوز قتل الكافر غير الذمّي من قبل فرد مسلم كعمل فردي ومن دون مراجعة وليّ الأمر أو لا ؟ ونلحق بذلك البحث

عن جواز نهب ماله .

المقام الثاني :

لو استنتجنا من البحث في المقام الاول الجواز فهل من حق الدولة ان تعطيهم الامان رغم عدم توفّر شروط الجزية أو عدم خضوعهم للجزية ، ويسري هذا الامان على كل المسلمين فيحرم ـ عندئذ ـ على الفرد المسلم قتله ونهب أمواله أو أنه لا أمان للكفّار إلاّ مع شرائط الجزية والخضوع للجزية عن يدٍ وهم صاغرون .

أما المقام الاول : وهو أنه هل يجوز للفرد المسلم ـ من دون مراجعة وليّ الامر ـ قتل الكافر غير الذمّي أو نهب امواله ما لم يصدر منع من الدولة أو وليّ الامر عن ذلك او لا ؟ .

يقع الكلام تارة فيما هو المفهوم من كلمات الاصحاب في المقام وأُخرى في ما هو مقتضى القواعد الاولية في المقام وثالثة في ما هو مقتضى النصوص الخاصة في المقام :

أما ما هو المفهوم من كلمات الاصحاب في المقام فأقتصر في شرح ذلك على نقل مقاطع من كتاب الجواهر ومقطع من اللمعة وشرحها .

قال في الجواهر :

ولو مات او قتل (يعني من دخل دار الاسلام بأمان ثم خرج الى دار الكفر) انتقض الامان في المال ايضاً اذا لم يكن له وارث مسلم وصار فيئاً ويختص به الامام لانه لم يوجف عليه بخيلٍ ولا ركاب فهو من الانفال التي جعلها الله له كإرث من لا وارث له ، وكذا الحكم لو مات في دار الاسلام ولم يكن له وارث مسلم . . . ولكن الانصاف عدم خلّو ذلك عن بحث ونظر إن لم يكن اجماع ضرورة ملكيته لمن في يده المال لكونه مال حربي قد استولى عليه بناء على انتقاض الامان فيه بالموت . . . .(١٦٢) .

وقال :

لو أسر المسلم الحربيّون وأطلقوه بأمان وشرطوا عليه الاقامة في دار الحرب والأمن منه لم تجب عليه الاقامة بل تحرم مع التمكّن من الهجرة على حسب ما عرفت سابقاً وحرمت عليه أموالهم بالشرط كما في المنتهى وغيره ولكن فيه انه شرط لا يجب الوفاء بالعقد الذي تضمنه بل هو في الحقيقة ليس عقداً مشروعاً ولذا لو أطلقوه على مال لم يجب الوفاء لهم به فالاولى الاستدلال باطلاق النهي عن الغلول والغدر ، نعم لو هرب منهم كان له

الأخذ من مالهم كما في المنتهى لإباحة أنفسهم وأموالهم للمسلمين فليس غلولاً ولا غدراً في الحقيقة كي يشمله النهي المزبور عنهما . . ولو أسلم الحربي وفي ذمته مهرلزوجته وكانت قد أسلمت معه أو قبله كان لها المطالبة إن كان مما يملكه المسلم وإلّا فقيمته وإن كان قد أسلم هو خاصة لم يكن للزوجة مطالبته ولا لوارثها الحربي كما صرّح بهالافاضلوغيره لأنّهم حربّيون ولا أمان لهم على ذلك فله منعه عليهم ، بل في المسالك ان مقتضى اطلاق المصنّف الوارث عدم الفرق بين المسلم فيه والحربي وهو متجه من حيث أن اسلام الزوج قبلها أوجب استيلاءه على ما أمكنه من مالها الذي من جملته المهر وكلما استولى عليه يملكه كغيره من اموال اهل لحرب وكونه في ذمته بمنزلة المقبوض في يده فينبغي أن يملكه باسلامه مع بقائها على الحربية و(ح) فلا يزيله ما يتجدد من اسلامها ولا موتها مع كون وارثها مسلماً فهذا الاطلاق في محله وكذلك اطلاق العلّامة في كثيرمن كتبه قلت : قد تبعه على ذلك الاردبيلي ومقتضاه أن الحكم كذلك في سائر الديون وإن كانت ثمن مبيع ، ولكن في حاشية الكركي : أن الذي صرّح به جماعةعدم السقوط ، بل حكى في المسالك بعد ذلك عن جماعة من الاصحاب : أن الحربي اذا أسلم سقط عنه

مال اهل الحرب الذي كان في ذمّته إذا كان غصباً أو إتلافاً أو غير ذلك مما حصل بغير التراضي أو الإستيمان وأما ما يثبت في ذمته بالاستيمان كالقرض وثمن المعاوضات فانه يبقى في ذمّته بشبهة الامان وإن لم يكن وقع صيغة الامان(١٦٣) .

هذه مقاطع نقلناها من كتاب الجواهر ومن الواضح أن المتلخّص منها هو حلّية أموال الكفّار الحربيين للمسلمين ، وأما نفوسهم فكلمة : (لإباحة انفسهم واموالهم للمسلمين) قد تدل على انها ايضا مباحة لكل من اراد إلّا أن من المحتمل كون المقصود هو أصل كونه غير مصون الدم ، أما من الذي يقتله ؟ فهو غير معلوم فلعل امر قتله راجع الى وليّ الامر كما يشهد لذلك ما جاء في الجواهر في كتاب القصاص إذ قال : « الشرط الخامس : أن يكون المقتول محقون الدم احترازاً عن المرتد بالنظر الى المسلم فان المسلم لو قتله لم يثبت القود وإن أثم بعدم الاستيذان ممن إليه القتل . . »(١٦٤) .

فان كان المرتد الذي هو أشدّ حالاً من الكافر الاصلي لا يجوز قتله للمسلم الاعتيادي فكيف بالكافر الاصلي ؟ اللهم إلّا أن يعتقد صاحب الجواهر - (ره) - بأن قتل المرتد باعتباره حدّاً من الحدود ليس افتراض كونه بيد الحاكم فحسب ملازماً لكون

امر قتل الكافر الاعتيادي ايضاً بيده فحسب .

هذا وقال في الروضة في شرح قول الماتن : (منها ـ يعني ومن شروط القصاص ـ التساوي في الدين فلا يقتل مسلم بكافر حربياً كان أم ذمّياً ولكن يعزّر بقتل الذمّي والمعاهد ويغرم دية الذمّي) قال : ويستفاد من ذلك جواز قتل الحربي بغير إذن الامام (عليه السلام) وان توقف جواز جهاده عليه ويفرق بين قتله وقتاله جهاداً وهو كذلك لان الجهاد من وظائف الامام (ع) وهذا يتم في اهل الكتاب لان جهادهم يترتب عليه احكام غير القتل يتوقف على الحاكم اما غيرهم فليس في جهاده إلّا القتل او الاسلام وكلاهما لا يتوقف تحققه على الحاكم لكن قد يترتب على القتل احكام أُخر مثل احكام ما يغنم منهم ونحوه وتلك وظيفة الامام (ع) ايضاً(١٦٥) .

وأما ما هو مقتضى القواعد الاولية :

فاذا تكلمنا على مستوى الاصول العملية فقد يقال : ان مقتضى الاصل في قتلهم وفي التصرف الاستهلاكي في اموالهم هو الجواز ومقتضى الاصل في تملّك اموالهم واجراء المعاملات عليها هو الفساد .

إلّا أن اجراء اصالة الجواز في القتل وفي استهلاك اموالهم

يتوقف على كون دليلنا على اصالة البراءة في علم الاصول غير منحصر في استصحاب الحل الثابت قبل الشريعة بأن لا ترجع اصالةالبراءة الى الاستصحاب اصلاً بل تملك دليلاً مستقلاً على البراءة كرفع ما لا يعلمون او نرجع اصالـة البراءة الى الاستصحاب ونتمسّك باستصحاب حالة ما قبل البلوغ أما لو أرجعنا البراءة الى استصحاب حالة ما قبل التشريع فقد يقال : إنه في اول الشريعة حينما اقتصر الرسول (ص) على مطالبة القوم بأن يقولوا (لا إله إلاّ الله) كانت القوانين المتعارفة بين الناس أو (على الاقل) المجمع عليها بينهم ممضاة ومنها عدم كون صيانة النفس والمال مشروطة بمذهب معينّ كالاسلام .

واذا تكلمنا على مستوى الادلة العامة فقد يقال : ان مقتضى الدليل العام هو حرمة نفس الكافر ولو لم يكن ذمّياً وحرمة ماله . أما حرمة النفس فلقوله تعالى :

« من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن احياها فكأنما أحيى الناس جميعاً ، ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيراً منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون ، انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً أن يقتّلوا

أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أوْ ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم(١٦٦) .

فقد يقال : ان مقتضى اطلاق هذه الآية (بعد قبول ظهور ذكرها في القرآن في أن هذا المكتوب على بني اسرائيل ممضي في شريعتنا ايضاً) حرمة قتل كل نفس ولو كانت نفس الكافر غير الذمّي ما لم يكن مفسداً في الارض ، والإفساد في الارض لعله ظاهر في الإفساد المادي والذي ينتسب الى الارض لا مجرّد الكفر المحض بل لعل تعقيب هذه الآية بآية : « الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً . . » قرينة على أن المقصود بالمفسد في الارض كان هو المحارب المفسد الذي سيأتي البحث عنه ، فالكافر الذي لا يكون كذلك ولم يكن ذمياً لا يجوز قتله ، وقد خرج بالدليل قتله في الجهاد الذي يجب أن يكون باذن وليّ الامر وبعد دعوته الى الاسلام أو قُل قتله بعد الاستيذان من وليّ الامر ، أمّا قتله من قبل فرد مسلم من دون مراجعة وليّ الامر فهو باق تحت الاطلاق ، كما ان في روايات(١٦٧) حرمة القتل ايضاً يوجد ما قد يتم فيه الاطلاق من قبيل : ما ورد بسند تام عن جميل عن ابي عبد الله (ع) قال :

سمعته يقول : لعن رسول الله (ص) من احدث بالمدينة حدثاً او آوى محدثاً ، قلت : ما الحدث ؟ قال : القتل(١٦٨) .

وأمّا حرمة ماله فلإطلاق قوله ـ عجل الله فرجه الشريف ـ فيما رواه الصدوق عن محمد بن احمد السناني وعلي بن احمد بن محمد الدقاق والحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المؤدب وعلي بن عبد الله الورّاق جميعاً عن ابي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال : كان فيما ورد على الشيخ ابي جعفر محمد ابن عثمان العمري (قدّس الله روحه) في جواب مسائلي الى صاحب الدار (ع) : . . . وأمّا ما سألت عنه من امر الضياع التي لناحيتنا : هل يجوز القيام بعمارتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها الى الناحية احتساباً للأجر وتقرّباً اليكم فلا يحلّ لأحد ان يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحلّ ذلك في مالنا ؟ . .(١٦٩) ، فقد يقال : ان مقتضى اطلاق ذلك عدم حلّية مال الكافر غير الذمّي ايضاً خرج منه باليقين ما اذا قررت الدولة الاسلامية اخذ ماله وصرفه في بيت المال مثلاً لضرورة عدم كونه محقون المال بتمام معنى الكلمة ، أما نهب ماله من قبل فرد مسلم فهو محرّم وفق هذا الاطلاق .

وسند الحديث لا يبعد تماميته فان محمد بن جعفر

الاسدي ثقة وأما الناقلون عنه فهم أربعة في عرض واحد ولم يرد في اكثرهم أيّ قدح وترضّي محمد بن علي بن بابويه على احدهم ولعلّ هذا كاف في حصول الاطمئنان بصدور هذا الحديث من محمد بن جعفر الاسدي .

وأمّا ما روي بسند تام عن زيد الشحام عن ابي عبد الله (ع) : لا يحلّ دم امرىء مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه[١٧٠] ، فلا يصلح لتقييد اطلاق التوقيع إذ نحن لا نقول بمفهوم الوصف ومن المحتمل ان يكون ذكر قيد المسلم في هذا الحديث باعتبار تأكّد حرمة ماله او باعتبار أن غير المسلم في الجملة ماله هدر ، وإما بلحاظ حالة الجهاد ، والغنيمة او بلحاظ ان لوليّ الامر مصادرة ماله مثلاً .

وقد تحصّل الى الآن : أن مقتضى اطلاق حرمة القتل وحرمة النهب عدم جواز قتل الكافر غير الذمّي او نهب امواله من قبل فرد مسلم من دون مراجعة وليّ الامر .

إلّا أنه لا يبعد أن يقال بانصراف اطلاق دليل حرمة القتل اوالنهب ممن هو غير محقون الدم والمال في الجملة اي لو ثبت بالنسبة لشخص مّا أنه مهدور الدم والمال في الجملة ووقع الشك

في أن قتله ونهب ماله هل هو من حق الدولة فحسب أو من حق كل فرد مسلم لم يمكن نفي جواز ذلك للفرد المسلم باطلاق دليل الحرمة .

وأما ما هو مقتضى النصوص الخاصة في المقام .

فقد يستدل على عدم جواز القتل برواية علي بن جعفر عن اخيه قال : سألته عن رجل اشترى عبداً مملوكاً وهو في ارض الشرك فقال العبد : لا أستطيع المشي ، وخاف المسلمون أن يلحق العبد بالعدو ، أيحل قتله ، قال : اذا خاف ان يلحق القوم يعني العدو حلّ قتله ،[١٧١] وله سند تام .

حيث دلّ بالمفهوم على أنه إن لم يخف لحاقه بهم لم يجز قتله .

وعدم جواز القتل هذا يمكن ان يحمل على عدة محامل :

١ ـ عدم جواز قتل الكافر غير الذمّي إن لم يكن محارباً إلّا أن هذا المعنى يعارض ما استفدناه من الآية الكريمة وهو خلاف الظاهر في نفسه فان فرداً يقع محلاً للتفصيل بين خوف رجوعه الى العدو وعدم خوف ذلك لعجزه عن المشي يكون حمله في فرض عدم الخوف على خصوص غير المحارب غير عرفي .

٢ ـ عدم جواز قتله لكونه مقعداً لا يقدر على المشي إلّا أن هذا ايضاً خلاف الظاهر فان من فرض انه يدّعي عدم القدرة على المشي ويقع الشك في صدقه يبعد عرفاً حمله على كونه مقعداً .

٣ ـ عدم جواز قتله لكونه عبداً حسب الفرض ومعنى كونه عبداً ، ان الامام كان قد اختار بشأنه الاسترقاق وإلّا فكيف أصبح عبداً ؟ وطبعاً في الاسير الذي اختار الامام بشأنه الاسترقاق لا يجوز القتل ، إلّا أن هذا الاحتمال ايضاً خلاف الظاهر فان فرض الرواية هو أنه اشترى عبداً مملوكاً وهو في ارض الشرك وحمله على من استرقّ باختيار الامام بعيد ، فالظاهر أنه كان عبداً في بلاد المشركين وفقاً لقوانينهم هم لا وفقاً لرأي الامام .

٤ ـ اذن فينحصر حمل الحديث على عدم جواز القتل من قبل الفرد من دون مراجعة وليّ الامر .

إلّا أن الظاهر أن الاستدلال بهذه الرواية غير تام فان الاستدلال بها يتوقف على فرض حمل قوله : (اشترى عبداً مملوكاً وهو في ارض الشرك) على ان الشراء وقع في ارض

الشرك ولكن هذا غير معلوم فقد يكون أن المقصود أنه اشترى عبداًمملوكاً وهو الان في ارض الشرك والعبد المملوك محقون الدم ـ طبعاً ـ فهو إن لم يكن مسلماً فهو عادة ممن قد حكم عليه الامام بعد الاسر بالرّق وبعد ذلك لا معنى لقتله . هذا . ولا يقال : اننا نتمسّك باطلاق الحديث لفرض ما اذا كان هذا العبد المملوك محقون الدم او كان عبداً مملوكاً وفق مصطلح اهل الشرك انفسهم وغير محقون الدم فانه يقال : ان الكلام سؤ الاً وجوابا ، منصب على أن خوف اللحوق بالعدو هل يجوّز القتل أوْ لا . ولا ينظر الى حكم هذا العبد في نفسه كي يتم اطلاق من هذا القبيل ومفهوم الشرط عندنا بمعنى يثبت القضية الكلية غير ثابت بل قد يقال : ان الظاهر من قوله : (عبداً مملوكاً)كونه عبداً مملوكاً وفق قوانيننا الاسلامية لا وفق قوانين اهل الشرك ، اذن فلا شك في كونه محقون الدم لولا خوف لحوقه بالعدو .

وقد يستدل أيضاً على عدم جواز قتل الكافر غير الذّمي من قبل الفرد المسلم من دون مراجعة وليّ الامر بما دلّ في باب الجهاد على ان القتال مشروط بكونه مع الامام المفترض طاعته كروايةبشير الماضية في اوائل المسألة الثالثة ، فلئن امكننا ان نتعدى بوجه من الوجوه من الإمام المعصوم الى الفقيه باعتباره نائباً

عاما للامام فكيف نفترض جواز القتل من دون مراجعة وليّ الامر رأساً ؟!

إلّا أنه قد يقال في قبال هذا الكلام : ان اشتراط ادن الامام انما ثبت بهذا النص في خصوص الجهاد وقتل كافرٍ مّا باعتباره غير محقون الدم شيء آخر لا ربط له بموردِ النص فقد بكون الجهاد الذي فيه ازهاق النفوس المسلمة ايضاً وفيه تقرير لمصير الامة مشروطاً باذن الامام دون قتل كافر غير محترم النفس في فرض التأكد من عدم ترتب مفسدة على ذلك .

ومن هنا يظهر إمكان دعوى ان دليل اشتراط الدعوة الى الاسلام الوارد في الجهاد لا يسري ايضاً الى المقام اي إلى فرض قتل كافرٍ مّا من قبل فردٍ مسلم لو ثبت جوازه .

وقد يستدل ايضاً على عدم جواز قتله من قبل الفرد برواية اسماعيل بن الفضل الماضية في البحث الاول (بحث جواز قتله من قبل الدولة) وتقريب الاستدلال بها مع مناقشته يظهر مما مضى في ذاك البحث فراجع .

وقد يستدل على جواز قتل الكافر غير الذميّ ونهب ماله من قبل الفرد بحديث محمد بن مسلم : سألته عن اهلَ

الذمة: ماذا عليهم مما يحقنون به دماءهم وأموالهم ؟ قال : الخراج . .[١٧٢] ، حيث دلّ على أن الجزية هي التي تحقن دماءهم وأموالهم ، اذن لو لم يدفعوا الجزية لم تحقن أموالهم ولا دماؤهم فيجوز للفرد المسلم قتلهم او نهب اموالهم .

ويمكن النقاش في دلالة هذا الحديث بأنه وان دلّ على أنه لولا التزامهم بالجزية فدمهم ومالهم غير محقونين ولكن من الذي يجوزله سلب ماله وقتله هل هو الدولة ووليّ الامر أوأيّ فرد من افراد المسلمين من دون استيذان من وليّ الامر فلا دلالة للحديث على ذلك .

وقد يقال : ان مفاد الحديث هو تعليق حقن الدم والمال من حيث هما على الجزية ومعنى حقن الدم والمال عرفاً كونه محترماً دماً ومالاً فهذا يعني أنهلو لم يدفعوا الجزيةفلاحرمة لدمهم ومالهم ومن لم يكن محترم الدم جاز لأيّ مسلم قتله ، والمال غير المحترم يجوز طبعاً نهبه .

وقد يفصل بين الدم و المال في نتيجة دلالة هذا الحديث بأن يقال :انه بالنسبة للدم قد دلّ الحديث على ان دمه غير محترم ولكن لا دافع لاحتمال عدم جواز قتله من قبل فرد مسلم بلا اذن وليّ الامر لا احتراماً لدمه بل لملاحظة مصالح اجتماعية

تقتضي تعليق القتل على اذن وليّ الامر ، فالحديث وان دل على عدم احترام لدمه وبالتالي لو قتله مسلم ليس عليه قصاص ولا دية إلّا انه لم يدل على جواز قتله بلا اذن من وليّ الامر وأما بالنسبة للمال فبعد أن ثبت بهذا الحديث عدم الاحترام لماله يصبح جواز تملّك ماله ثابتاً لا بنص هذا الحديث وحده حتى يقال : ان دلالة هذا الحديث بالنسبة للدم والمال سيّان بل بضم هذا الحديث الى دليل التملّك بالحيازة سواء فرض نصّاً او بناءً عقلائياً فانه بعد أن كان المال في حدّ ذاته غير محترم يكون حاله حال المباحات الاصلية في كونه مشمولاً لدليل التملّك بالحيازة .

وبهذا تقوى دلالة الحديث على جواز نهب ماله بعد ضمّه الى دليل الحيازة .

ويمكن ايضاً الاستدلال على جواز نهب ماله برواية رفاعة النخّاس التامة سنداً ، قال : قلت لابي الحسن موسى (ع) : ان القوم يغيرون على الصقالبة والنوبة فيسرقون أولادهم من الجواري والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون الى بغداد الى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم انهم مسروقون انما اغار عليهم من غير حرب كانت بينهم ؟ فقال : لا

بـأس بشرائهم انمـا اخرجـوهم من دار الشرك الى دار الاسلام(١٧٣) ، وتقريب الاستدلال هو : أنه لئن لم تكن لنفسهم حرمة بحيث جاز تملّكهم رغم عدم الحرب لا من قبلهم ضدّ المسلمين ولا من قبل وليّ امر المسلمين ضدّهم اذن يثبت عدم الحرمة لمالهم بطريق أولى وبهذا يثبت جواز تملّك مالهم ، إمّا بعد ضم دليل ملكية الحيازة لمال غير محترم ، وإما تمسّكاً بهذا الحديث ابتداء بدعوى انه لو جاز تملّك انفسهم فتملّك اموالهم بطريق اولى .

هذا وقد يستدل على جواز قتل الكافر غير الذميّ من قبل الفرد المسلم بلا حاجة الى الاذن من وليّ الامر بما ورد عن سماعة بسند تام قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن مسلم قتل ذمياً فقال : هذا شيء لا يحتمله الناس فليعط اهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل اهل السواد وعن قتل الذمّي ثم قال : لو أن مسلماً غضب على ذمّي فأراد ان يقتله ويأخذ ارضه ويؤدي الى اهله ثمانمائة درهم اذاً يكثر القتل في الذمّيين ، ومن قتل ذمّياً ظلماً فانه ليحرم على المسلم ان يقتل ذمياً حراماً ما آمن بالجزية واداها ولم يجحدها(١٧٤) .

حيث دل بالمفهوم على انه لو لم يؤمن بالجزية ولم يؤدها

وجحدها لم يحرم قتله ، ويمكن الايراد على ذلك بما نقّحناه في الاصول من عدم ثبوت الاطلاق لمفهوم الغاية فالقدر المتيقن من ذلك في المقام هو : أن حرمة القتل المطلقة على المسلم ترتفع بانكاره للجزية ويثبت جواز القتل أماان هذا هل هو جواز مطلق او جواز مقيّد بتصميم الدولة وباذن وليّ الامر ؟ فهذا غير معلوم .

ويمكن الجواب على ذلك بأن وضوح نظر الرواية بالخصوص الى المنع من القتل الاعتباطي والفردي للذميّ يمنع عن فرض كون الغاية خاصة بغير هذا النحو من القتل فيكون الكلام ظاهراً في ان حرمة القتل الاعتباطي والفردي ومن دون اذن الولي ايضاً مغياة بايمانه بالجزية وادائه وهذا يعني جواز قتل غير الذمّي ولو اشتهاءً ، وكعمل فردي غير راجع الى وليّ الامر فاذا ثبت عدم مصونية نفسه ثبت بطريق اولى عدم مصونية ماله واذا ثبت عدم مصونية ماله رجعنا الى دليل مملكية الحيازة ونثبت بذلك جواز امتلاك ماله .

وقد ورد في المرتد والناصب ما دل على جواز قتلهما لكل فرد إلا أنّه لا يمكن التعدّي منهما الى كل كافر غير ذمّي

فمما ورد في المرتد ما رواه الصدوق باسناده عن الحسن

ابن محبوب عن ابي ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) في حديث قال : ومن جحد نبياً مرسلاً نبوّته وكذبه فدمه مباح قال : فقلت : أرأيت من جحد الامام منكم ما حاله ؟ فقال : من جحد اماماً من الله وبرىء منه ومن دينه فهو كافر مرتدّ عن الاسلام لأن الامام من الله ودينه من دين الله ومن برىء من دين الله فهو كافر ودمه مباح في تلك الحال إلاّ ان يرجع ويتوب الى الله مما قال . . . (١٧٥) .

وفي سند الصدوق الى الحسن بن محبوب وقع محمد بن موسى بن المتوكل .

وما رواه عمار الساباطي بسند تام قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الاسلام وجحد محمداً (ص) نبوته وكذّبه فان دمه مباح لمن سمع منه ذلك وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ ويقسم ماله على ورثته وتعتدّ امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه . ودلالة هذه الرواية على المقصود اوضح من الرواية السابقة إذ قد يقال في الرواية السابقة : أن كون دمه حلالاً يعني أنه غير مصون الدم ، أما من الذي يقتله فغير معلوم فلعل امر قتله الى الامام بينما هذه الشبهة لا مجال لها بالنسبة لهذه الرواية .

وقد يستفاد من هذا الحديث ان مال الكافر لا يحل لأي فرد من المسلمين لأنّ هذا الحديث قد امر بتقسيم مال المرتدّ بين ورثته واذا كان لا يحل مال المرتدّ لأي فرد من المسلمين فلا نحتمل حليّة مال الكافر الاصلي غير الذميّ لأي فرد من المسلمين .

إلّا أن هذا البيان غير صحيح فان هذا الحديث دلّ على أن الارتداد عن فطرة بحكم الموت فامرأته تعتّد عدة الوفاة والمال ينتقل الى الورثة المسلمين ولا يجوز طبعاً لأحد من المسلمين التصرف في هذا المال لأنه قد أصبح ملك ورثته المسلمين وهذا بخلاف الكافر الاصلي الذي يكون ماله ملكاً له لا لوارث مسلم وعدم جواز التصرف في مال اصبح ملكاً لوارث مسلم لا يدل على عدم جواز التصرف في ملك الكافر أو عدم جواز تملّكه كما هو واضح .

وعلى أي حال فالسرّ في عدم جواز التعدّي من المرتدّ ـ بناءً على الافتاء بحلّية دمه لكل أحد ـ الى الكافر الاصلي في جواز القتل للفرد المسلم الاعتيادي بلا اذن من وليّ الأمر واضح فان من اهتدى بهدى الاسلام ثم كفر فذنبه اشدّ بالأخص حينما يكون عن فطرة فمن المحتمل كون حكمه أشدّ بأن يجوز قتله

لكل فرد مسلم ولا يجوز ذلك لغيره .

وبما ورد في الناصب : ما عن هشام بن سالم بسند تام عن ابي عبد الله (ع) : انه سئل عمّن شتم رسول الله (ص) فقال (ع) : يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع الى الامام[١٧٧]

وما عن هشام بن سالم ايضاً بسند تام قلت لأبي عبد الله (ع) : ما تقول في رجل سبّابة لعلي (ع) قال : فقال لي : حلال الدم والله لولا أن تعمّ به بريئاً . . .[١٧٨](وهناك بعض الروايات الضعيفة سنداً تمنع عن قتل الناصب بغير اذن الامام وردت في الوسائل (ج ١٩ ب ٢٢) من ديات النفس ـ ص ١٧٠ ـ) والوجه في عدم امكان التعدّي من الناصب الى الكافر الابتدائي احتمال اشدية حال الناصب .

هذا وقد ورد في الناصب : ما يدل على جواز نهب ماله وتملّكه للفرد المسلم فعن حفص بن البختري عن ابي عبد الله (ع) قال : خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع الينا الخمس .[١٧٩] إلاّ ان سند هذا الحديث ضعيف .

وعن اسحاق بن عمار قال : قال ابو عبد الله (ع) : مال الناصب وكل شيء يملكه حلال إلاّ امرأته فان نكاح اهل

الشرك جائز وذلك ان رسول الله (ص) قال : (لا تسبوا اهل الشرك فان لكل قوم نكاحاً) ، ولولا أنّا نخاف عليكم ان يقتل رجل منكم برجل منهم ورجل منكم خير من الف رجل منهم لأمرناكم بالقتل لهم ولكن ذلك الى الامام(١٨٠) .

وتعليل حرمة امرأته بجواز نكاح أهل الشرك شاهد على أن حليّة ماله ليست لخصوصية فيه بل يحل مال المشرك ايضاً ، فيبدو أن مال الكافر غير الذمّي حلال لأي فرد من افراد المسلمين إلاّ ان الحديث ضعيف سنداً .

وعن داود بن فرقد قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : ما تقول في قتل الناصب ؟ فقال : حلال الدم ولكني أتقّي عليك فان قدرت ان تقلب عليه حائطاً او تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل ، قلت : فما ترى في ماله قال : توّه ما قدرت عليه(١٨١) ، وسند الحديث تام فان جاز أن يتوّه ماله اي ان يتلف كان معنى ذلك : ان ماله غير مصون فاذا ثبت عدم مصونية ماله ثبت جواز تملّكه بحكم دليل مملكية الحيازة .

واما المقام الثاني :

وهو أنه بعد فرض جواز القتل والنهب للكافر غير الذمّي

من قبل الفرد المسلم فهل من حق الدولة الاسلامية ان تعطيهم الامان ـ اذا رأت من المصلحة ذلك ـ ويسري الامان على الشعب المسلم او انهم لا يأمنون من ايدي الشعب إلّا بشرائط الذمّة ؟.

لا إشكال في ان هذا الأمان لا يدخلهم تحت عنوان الكافر الذميّ فان من أُولى شرائط الذمّة ان يكون الكافر كتابياً وان يخضع للجزية .

قال الله تعالى :

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون » (١٨٢) . اذن فهؤلاء الكفار المتواجدون في البلد الاسلامي ليسوا محكومين بحكم الذميّين حتى لو ثبت انهم في امان ما دامت الدولة الاسلامية آمنتهم والفرق العملي بين كونهم ذمّيين وكونهم في امان لنكتة اعطاء الدولة لهم الامان واضح إذ على الاول يكون حقاً على الدولة الاسلامية اعطاءهم الامان وحمايتهم بينما على الثاني ليس الامر كذلك فللدولة الاسلامية (لو لم تتعهّد لهم بزمانٍ مّا للامام بحيث كان نقضه نقضاً للعهد)

ان تنهي الامان في اي وقت شاءت .

اذن فهؤلاء ليسوا ذميّين وليس لزاماً على الدولة امانهم وحمايتهم .

ولكن ما دامت الدولة الاسلامية تحميهم وتتكفّل لهم بالامان هل هم في امان نفساً ومالاً من قبل الشعب المسلم فيجب عليهم ان يحترموا اموالهم ونفوسهم او لا ؟ .

وهنا نعقد البحث في مسألتين :

الأولى : في نفوذ هذا الامان ووجوب الوفاء به من قبل الشعب المسلم وعدمه .

والثانية : في انه على تقدير النفوذ ووجوب الوفاء به من قبل الشعب ماذا يترتب على مخالفة ذلك ؟

أما المسألة الأولى ـ وهي نفوذ هذا الامان ووجوب الوفاء به من قبل الشعب فلا اشكال في أنّ آية الأمان غير وافية بهذا الغرض .

قال الله تعالى :

« وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع

كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون »[١٨٣] ، فان هذه الآية تختص بفرض طلب الامان لأجل الفحص عن الحق ، اما مجرد أن الدولة ترى المصلحة في اعطائهم الامان فهذا غير كاف لدخول المورد تحت مفاد الآية الكريمة اذن فلنراجع بهذا الصدد روايات وجوب الوفاء بالامان لعلنا نجد فيها بعض النصوص المطلقة .

والروايات الواردة في وجوب الوفاء بالامان كثيرة :

كرواية عبد الرحمن بن كثير عن الصادق (ع) قال : اذا فشت اربعة ظهرت اربعة : اذا فشت الزنا كثر الزلزال ، واذا أمسكت الزكاة هلكت الماشية ، واذا جار الحكّام في القضاء امسك القطر من السماء ، واذا خفرت الذمّة نصرالمشركون على المسلمين[١٨٤] . والسند ضعيف .

ورواية السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت له : ما معنى قول النبي (ص) : (يسعى بذمّتهم ادناهم) ؟ قال : لو أن جيشاً من المسلمين حاصروا قوماً من المشركين فأشرف رجل فقال : اعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم واُناظره ، فأعطاه ادناهم الامان وجب على أفضلهم الوفاء به[٨٥] . والسند ضعيف ، وقد يقال : ان هذا خاص بفرض

تقاضي الامان لأجل الفحص والاحتجاج فحاله حال الآية الشريفة. اذن فلا يرتبط بما نحن فيه ، وقد يقال :ان هذا الذي ذكر في مورد الخبر ليس إلّا تطبيقاً للكبرى الكليّة التي نقل السائل في هذا الخبر عن رسول الله (ص) .

ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله (ع) : ان علياً (ع) أجاز أمان عبد مملوك لأهل حصن من الحصون وقال : هو من المؤمنين ، ونحوه عن ابي البختري عن الصادق (ع) (١٨٦) . وكلا السندين ضعيف على أنه قد يقال : انها قضية في واقعة فلعل الامان كان لأجل الفحص عن الحق والاحتجاج ، ولا يمكن التمسّك بالاطلاق الا ان يقال باستبعاد ذلك لان الامان للفحص يقع عادة لأفراد لا لأهل حصن من الحصون بكامل افرادهم .

ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي جعفر (ع) : ما من رجل امن رجلاً على ذمّة (دمه خ ل) ثم قتله الّا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر (١٨٧) .والسند ضعيف .

وما رواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن محمد بن الحكم (حكم) عن ابي عبد الله (ع) قال : لو أن قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الامان فقالوا : لا ، فظنّوا انهم

قالوا : نعم فنزلوا إليهم كانوا آمنين(١٨٨)، والسند الى ابن ابي عمير تام والراوي المباشر يصحح بنقل ابن ابي عمير عنه .

ورواية طلحة بن زيد عن أبي عبد الله (ع) عن أبيه (ع) قال : قرأت في كتاب لعلي (ع) ان رسول الله (ص) كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: ان كل غازية غزت بما يعقب (معنا يعقب) بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين فإنه لا يجاز حرمة إلّا باذن اهلها وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة امه وابيه (الخ)(١٨٩) ، والسند تام إلّا ان من المحتمل كون كلمة الجار اشارة الى الآية الكريمة التي عبّر فيها بـ (استجارك فأجره) فيختص بفرض الامان لأجل التعرّف على الحق والاحتجاج .

ورواية حبة العرنى قال : قال امير المؤمنين(ع) : من ائتمن رجلاً على دمه ثم خاس به فأنا من القاتل بريء وان كان المقتول في النار(١٩٠)والسند ضعيف .

ورواية حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح وفيها : المسلمون اخوة تتكافأ دماؤهم يسعى بذمّتهم أدناهم(١٩١)والسند ضعيف .

ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق (ع) قال : خطب رسول الله (ص) بمنى الى ان قال : (المسلمون اخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمّتهم أدناهم هم يد على من سواهم)[١٩٢] ، وللحديث سند تام .

ورواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) : ان رسول الله (ص) خطب الناس في مسجد الخيف فقال : (نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ، وبلّغها من لم يسمعها ـ الى ان قال ـ: المسلمون اخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمّتهم ادناهم)[١٩٣] ، والسند ايضاً تام والظاهر أنها عين السابقة .

ورواية الحكم بن مسكين عن رجل من قريش عن جعفر ابن محمد (ع) انه قال لسفيان الثوري اكتب : (بسم الله الرحمن الرحيم) خطبة رسول الله (ص) في مسجد الخيف : (نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلّغها من لم تبلغه الى ان قال ـ: المؤمنون اخوة تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سراهم يسعى بذمّتهم ادناهم . . الخ)[١٩٤] ، هذا ما وجدته من مجموعة الأخبار في المقام .

والكلام في تحقيق الحال يقع اولاً في اصل كبرى الامان ، وثانياً في تطبيقه على المقام وهو ثبوت الامان من قبل

الدولة ووجوب الوفاء به من قبل الشعب المسلم .

اما اصل كبرى الامان فقد يناقش في اطلاق الروايات الماضية،وتوضيح ذلك : ان التامة سنداً من تلك الروايات هي ثلاث :

١ ـ يسعى بذمتهم ادناهم حيث ظهر أنِ هذه الرواية ببعض اسانيدها تامة إلّا ان هذه الرواية لا تدل على اكثر من أن أدنى المسلمين يستطيع أن يسعى بذمّة الكل اي أن حاله حال الكل فتنفذ ذمّته على الكل فلا فرق بين ان تعطى الذمّة من قبل الكل او من قبل ادنى المسلمين أما متى يجوز للكل اعطاء الذمّة وينفذ ؟ فهذا غير معلوم فلعله ينفذ فقط في مورد آية الاستيجار وهو مورد ما اذا استجار أحد لأجل الفحص عن الحق .

٢ ـ رواية طلحة بن زيد : (. . . ان الجار كالنفس غير مضارولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة امه وابيه) ، إلّا أن حمل ذلك على من اجير من الكفار الحربيين لا الجار بمعنى من يعيش في الجوار ولا الجار بمعنى من اجير من ظلم ظالم غير معلوم .

٣ ـ رواية محمد بن الحكم عن ابي عبد الله (ع) قال : (لو أن قوماً حاصروا مدينة فسألوهم الامان فقالوا: لا فظنوا انهم قالوا : نعم ،فنزلوا اليهم كانوا آمنين) .

وهذه الرواية انما دلّت على أن شبهة الامان تؤثر في ضرورة العمل به (طبعاً لا بمعنى صيرورة الامان بالمدة التي تخيّلوها نافذة المفعول بل يقال لهم : انتم اخطأتم فارجعوا الى مكانكم ولو خالفوا لم يثبت لهم الامان بعد المخالفة) اما ان اصل اعطاء الامان الحقيقي متى يكون مشروعاً وفي اي حدود وضمن اي شرائط ؟ فليس بمعلوم .

نعم الظاهر تمامية الاطلاق في رواية حبة العرني عن امير المؤمنين (ع) : (من ائتمن رجلاً على دمه ثم خاس به فأنا من القاتل بريء وان كان المقتول في النار)، ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي جعفر (ع) ، (ما من رجل امن رجلاً على ذمّة (دمه خ ل) ثم قتله إلّا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر) ، وهما لا يدلان على ان اعطاء الامان من قبل واحد يكون ملزماً للآخرين لكن لو تم الاطلاق في هاتين الروايتين وثبت نفوذ الامان على الاطلاق من قبل واحد ولو على نفسه امكن ضم ذلك الى رواية يسعى بذمتّهم ادناهم ويثبت ذلك انسحاب هذا النفوذ على الآخرين ، إلّا انك عرفت ان ما عدا الروايات

الثلاث التي صححناها سنداً غير تامة السند ، بل اقول : حتى لو فرضنا هاتين الروايتين تامتين فهما انما تنظران الى الامان الفردي ولا تنظران الى الامان الجماعي النافذ على كل المسلمين وضمهما الى رواية : (يسعى بذمّتهم أدناهم) لا ينتج انسحاب نفوذ الامان على باقي المسلمين فان معنى : (يسعى بذمّتهم أدناهم) ليس هو أن فرداً واحداً اعطى كافراً الامان الخاص بنفسه اي امنه من قبل نفسه فقط نفذ الامان على الآخرين ، بل معناه : ان ادنى الافراد يستطيع ان يضمن للكافر الامان العام ومن قبل كل المسلمين .

وقد تحصل من كل ما ذكرناه عدم تمامية الاطلاق في الروايات لا بمعنى اثبات نفوذ الأمان مطلقاً بالنسبة لمعطي الأمان لأن الروايات الصحيحة لم يثبت كونها بهذا الصدد اصلاً بل بعضها بصدد أن الفرد الواحد يستطيع ان يسحب ذمّة الكل وبعضها بصدد تأثير شبهة الامان وبعضها يحتمل كونه أجنبياً عن المقام ، ولا بمعنى وجوب الوفاء بالامان من قبل الآخرين على اساس اعطاء شخصٍ مّا الأمان مهما كان دافعه الى اعطاء الامان فوجوب الوفاء

بالامان لغير الانسان الذي اعطى الامان انما يثبت بهذه الروايات في كل مورد ثبت بغير هذه الروايات جوازإعطاء الامان فقد يقال : ان هذا لا يكون إلّا بمقدار دلالة آية الاستجارة وهي فرض الاستجارة للفحص عن الحق نعم لو أعطى احد الامان بغير حق وأوجب هذا للكفار شبهة الامان من قبل المسلمين فدخلوا في بلاد الاسلام كانوا آمنين لكن هذا لا يعني نفوذ ذلك الامان بحدوده بل من حق المسلمين ان يفهمّوا الكفار : أن هذا الامان كان اماناً خاطئاً من فلان لا يلزمنا بالعمل به إلّا مدة امكانية رجوعكم الى مقركم ، فلو تخلّفوا فلا امان لهم .

إلا أن الظاهر أن الاطلاق لنفوذ الامان في حدود ما اذا كان اعطاء الامان لتطلب مصلحة المجتمع الاسلامي ذلك ثابت وذلك لان جوا اعطاء الامان لاجل مصالح المجتمع الاسلامي (لا لمجرّد هوى النفس) ثابت لا إشكال فيه فان منشأ احتمال حرمة ذلك هو احتمال وجوب قتل الكفار ما لم يسلموا او يخضعوا لشرائط الجزية كما يظهر من آيات البراءة والجزية بينما لا شك في انه حينما تقتضي مصلحة المجمع الاسلامي ايقاف القتال يجوز ذلك

بضرورة من الفقه وبما يستفاد من التدرج في آيات القتال الذي شرحناه في ما سبق حيث كان الجنوح الى السلم جائزاً عند ضعف المسلمين كما يظهر ذلك من سيرة النبي (ص) ، ويظهر ذلك ايضاً من نفس آية البراءة حيث صرّحت باتمام العهد الى المشركين الى مدتهم ، اذن ففي حدود ما تقتضيه مصالح المجتمع الاسلامي لا اشكال في جواز المهادنة واعطاء الامان فاذا اعطى احد المسلمين الامان دخل ذلك في اطلاق الروايات الماضية الدالة على وجوب الوفاء بالذمّة والامان من قبل الكل .

وبهذا البيان اتضحت امكانية الاستدلال على المطلوب بنفس آية البراءة الدالة على وجوب اتمام العهد الى المشركين الى مدّتهم فالمستفاد منها عرفاً انه متى ما جاز أعطاء عهد او امان من هذا القبيل وجب اتمام العهد معهم الى المدة المقررة .

كما انه انحلّت بهذا البيان مشكلة وقع فيها الفقهاء (رضوان الله عليهم) وهي انه لو اعطى فرد واحد الامان فكيف يتصور نفوذه على الكل مع انه قد يعطى الامان لجمّ غفير لا يرى المجتمع الاسلامي او وليّ الامر

صحة الالتزام بذلك ؟ والى اي مدى يمكن فرض وجوب نزول الكل الى رغبة فرد واحد ومن هنا اخذوا يأوّلون ـ بلا مبرر واضح ـ مسألة نفوذ الامان من فرد واحد على الكل بما اذا اعطى الامان لآحاد فحسب ، قال في الجواهر :

(ويجوز أن يذمّ الواحد من المسلمين وإن كان ادناهم كالعبد والمرأة لآحاد من اهل الحرب عشرة فما دون ، كما صرّح به جماعة لما سمعته سابقاً ، ولا يجوز أن يذمّ عاماً لسائر المشركين ولا لأهل اقليم وبلدان منه او نحو ذلك اقتصاراً في ما خلف عموم الامر بقتل المشركين كتاباً وسنّة على المنساق من الادلة السابقة ، وهل يذم لقرية او حصن ؟ قيل : نعم ، كما اجاز علي (ع) ذمام واحد لحصن من الحصون لاطلاق قوله (ع) : (يسعى بذمّتهم ادناهم) ولخبر السكوني المشتمل على قوم من المشركين وقيل : لا يجوز ، وهو الاشبه عند المصنف لاصالة عدم ترتب الاثر فيبقى عموم الامر بقتل المشركين بحاله ، وفعل علي (ع) قضية في واقعة فلا يتعدى منها الى غيرها ولكن فيه : أن الاصل مقطوع بالاطلاق السابق بل العموم مخصوص به والمحكي عن علي (ع) ما هو كالتعليل العام

ومنه اخذ عمر بن الخطاب فيما رواه الجمهور عن فضل بن يزيد الرقاشي قال : جهّز عمر بن الخطاب جيشاً فكنت فيه فحضرنا فرأينا أن نستفتحه اليوم وجعلنا نقبل ونروح فبقي عبد منّا فواطأهم وواطؤوه فكتب لهم الامان في صحيفة وشدّها على سهم فرمى بها اليهم فأخذوهاوخرجوا فكتب الى عمر بن الخطاب بذلك فقال العبد المسلم : رجل من المسلمين ذمّته ذمتهم ، فالمتجه الحاق القرية الصغيرة والقافلة القليلة بالآحاد كما صرّح به في المنتهى وحاشية الكركي وغيرهما[١٩٥] . انتهى .

وكل هذا الكلام مما لا حاجة اليه بناء على ما استظهرناه من أن نفوذ الامان على الآخرين انما يكون بعد كونه وفق المقاييس .

ويمكن الاستدلال ايضاً على وجوب الوفاء بالامان وعقد السلم وما شابه بأدلة وجوب الوفاء بالعقد والعهد والشرط بناء على صدق هذه العناوين في المقام .

وقد يشكل اطلاق ذلك :

أولاً : بأن المسلمين حينما أحسوا بالضعف وأعطوا

الأمان ووافقوا على السلم لمدة معينة ثم تقوّوا قبل نهاية المدة فعقد الامان الذي عقدوه غير نافذ لانه وقع على اساس الاحساس بالضعف اي وقع تحت سياط العدو وبالاكراه والعقد عن اكراه باطل .

والجواب : ان هذا اضطرار وليس اكراهاً فان الدولة الضعيفة حينما تقبل بعقد السلم والامان ليست مغلوبة على امرها كمغلوبية البايع على امره المهدد بالقتل عند ترك البيع ولو كانت هكذا اذن لقضى العدو عليه بلا اي سلم فهذا ليس اكراهاً بل اضطرار .

وثانياً :

بأنه بعدما تقوّوا بتقدم وجوب تطهير الارض من الشرك على وجوب الوفاء بالعهد بالاهمية .

والجواب : ان الاهمية غير ثابتة لدينا ومع الشك يجري استصحاب وجوب البقاء على العهد .

وثالثاً : بأن العهد بعد ما تقوّى المسلمون يبطل لانه ينكشف انه لم يكن شرعياً بالنسبة لما بعد التقوّي لانه خلاف حكم الله بوجوب تطهير الارض من المشركين مع

القدرة والشرط المخالف للكتاب والسنّة باطل وشرط الله قبل شرطكم[١٩٦] .

وهذا حله ينحصر بالرجوع الى نفس الكتاب والسنّة اللّذين عرفت دلالتهما على ان عقد السلم والامان اذا كان في حين ايقاعه وفق الموازين يجب الوفاء به الى حين انتهاء المدة وهذا يعني أن عمدة الادلة التي يمكن الاعتماد على اطلاقها هي الادلة الماضية لا أدلة لزوم العقد والعهد والشرط .

وباستطاعتنا أن نستنتج من الابحاث الماضية اموراً :

١ ـ ان جواز اعطاء الامان من قبل المجتمع المسلم انما يتم في حالتين :

(أ) : لطلب الحق .

(ب) : لمصلحة المسلمين .

وفي غيرهما ترجع الى دليل وجوب القتال .

٢ ـ ان نفوذ الامان على باقي المسلمين انما يكون اذا كان الفرد اعطى امان الكل واذا كان ذلك شرعياً وفي غير ذلك نرجع الى دليل وجوب القتال .

٣ ـ ان الامان من فرد واحد من قبله ﷺ (لا من قبل الكل) يجوز حينما لا ينافي التكاليف الشرعية كما لو لم يعدّ تولياً ولم يكن القتال واجباً عينياً ولا ينافيه حينئذ الامر بالقتال لانه متوجه الى المجتمع ويجب عليه فقط لا على المجتمع الوفاء بهذا الامان .

٤ ـ إعطاء الأمان على خلاف الموازين يؤثر بقدر تأثير شبهة الأمان .

٥ ـ شبهة الامان بمعنى تخيّل الامان نافذة بمقدار ما يمكنهم بعد رفع الشبهة من الرجوع الى مواطنهم .

وفي ختام البحث عن كبرى الامان لا بأس بالاشارة الى أن الظاهر أن المرتد الذي يجب قتله غير مشمول لأدلة نفوذ الامان فانها ناظرة الى اعطاء الامان بالقياس الى وجوب مقاتلة الكفار لا الى اعطاء الامان بالقياس الى الحدّ الشرعي الثابت على المسلم بارتداده الى الكفر فالحد يبقى واجب التنفيذ ما دامت القدرة ثابتة لولي الامر على تنفيذه ويسقط بالعجز ما دام عاجزاً فمتى ما كان عاجزا عن اجراء الحد على المرتد جاز تأجيل الحد ومتى ما تحققت القدرة وجب تنفيذ حدود الله وفي بعض الروايات ما يمنع

عن العفو عن الحد وحتى في الحدود المرتبطة بحقوق الناس بعد الرفع الى الامام[١٩٧] .

نعم لو تاب المرتد قبل ان يقدر الحاكم عليه امكن ان يقال : انه لا اطلاق لأدلة وجوب قتل المرتد بنحو يشمل هذا الفرض وهذا مطلب آخر .

واما تطبيق الكبرى على المقام :

اي ان اعطاء الامان من قبل الدولة الاسلامية لغير الذميّين في بلاد الاسلام هل هو نافذ على المسلمين او لا ؟ .

فهنا تفترض لدينا ثلاث حالات :

١ ـ ان يكون اعطاء الدولة الامان لهم على اساس مصلحة المجتمع الاسلامي .

٢ ـ ان يكون ذلك على اساس تخيّل ثبوت الامان شرعاً لهم ما لم يحاربونا ولم يفسدوا في الارض وتكون مصلحة المجتمع الاسلامي ايضاً صدفة تقتضي ذلك وان كان المدرك الذي اعتمدت عليه الدولة في اعطائها الامان وهو الاول لا الثاني .

٣ ـ ان يكون ذلك على أساس التخيّل الذي شرحناه في الحالة الثانية ولم تكن مصلحة المجتمع الاسلامي تقتضي

اعطاء الامان .

اما في **الحالة الأولى** : فلا اشكال في نفوذ امان الدولة على المسلمين اما ببيان : انه يسعى بذمّتهم ادناهم فكيف بوليّ الامر ، واما ببيان : ان المفهوم عرفاً من نفوذ العقدوالعهدوالشرط والامان هو وجوب العمل من قبل كل من هو طرف لهذا العهد او الامان به سواء كان الطرف لذلك هو الفرد او المجتمع ،والمجتمع انما يجري عقد الامان بلسان ناطقه الرسمي ، والناطق الرسمي بلسان المجتمع هو وليّ امر المجتمع واما ببيان ان اعطاء ولي الامر الأمان من قبل الكل لهم يدل بالالتزام العرفي على طلبه من الكل الوفاء بهذا الأمان وطلب وليّ الامر واجب الامتثال .

وإذا رأى احد خطأ الدولة في تشخيص المصلحة فالمقياس في التشخيص انما هو رأي الدولة ووليّ الامر لا رأي اي واحد من المسلمين .

واما في **الحالة الثانية** : فما دام الامان الذي اعطته الدولة مطابقاً مع مصلحة المجتمع فقد صدر من اهله ووقع في محله فينفذ على الكل .

واما **الحالة الثالثة** : فمصدر نفوذ أمان الدولة على المسلمين المعتقدين بخطأ ذاك المدرك هو نفوذ ولاية الفقيه حتى مع العلم بخطأ المدرك .

واما **المسألة الثانية** : وهي ماذا يترتب على مخالفة هذا الامان ؟ فمن جنى على من هو في امـان من قبل الدولة الاسلامية وهـو المسمى بالمعـاهد أو قتله . فهـل يقتصّ منه او ينتقل الى الدية ، ومن نهب ماله فهل يضمن او لا ؟ونلحق بالمعاهد في هذا البحث الذمّي .

اما ضمان المال فالظاهر أنه لا إشكال فيه فانه بعد أن اصبح مصون المال يشمله دليل الضمان .

واما القصاص فأولاً نتكلّم في مطلقات القصاص ثم في المقيّدات :

اما المطلقات : ففي قصاص النفس قد نمتلك مطلقاً يدل على ثبوت القصاص حتى فيما اذا كان المقتول كافراً محقون الدم وهو قوله تعالى :

« ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلاّ بالحق ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل انه

كان منصوراً »[198] .

اما الآية الاخرى الواردة في قصاص النفس فالظاهر عدم تمامية الاطلاق فيها وهو قوله تعالى :

« يا ايها الـذين آمنوا كُتب عليكم القصـاص في القتلى : الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمـة ، فمن اعتدى بعـد ذلك فله عذاب اليم ، ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب لعلكم تتقون » [199] .

والوجه في عدم تمامية الاطلاق في هذه الآية المباركة هو أن الخطاب للمؤمنين فيحتمل كون المقصود هو القصاص فيما بينهم دون القصاص فيما لو قتلوا من غيرهم ، ويؤيد ذلك ما ورد في تفسير العياشي عن محمد بن خالد البرقي عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله (ع) في قول الله عزّ وجل : « يا ايها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص » اي لجماعة المسلمين ، قال : هي للمؤمنين خاصة ،[200] ولو كان هذا الحديث تاماً سنداً لكنا نعتبره دليلاً على التقييد ، واما آية النفس بالنفس فسيأتي الكلام عنها (انشاء الله

تعالى) .

واما في الروايات فالظاهر أنه لا يوجد اطلاق يمكن التمسّك به لموارد قتل الكافر محقون الدم فان ما ورد بصدد بيان اصل القود مخصوص بالمؤمن كما عن عبد الله بن سنان قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه الاّ أن يرضى اولياء المقتول ان يقبلوا الدية فان رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية . . .[٢٠١] ، وأما الروايات التي قد يترائى فيها الاطلاق فان جلّها او كلّها واردة بصدد بيان بعض تفاصيل القصاص بعد الفراغ عن اصل حكم القصاص في الجملة لا في مقام بيان اصل ثبوت القصاص كي يتمسّك باطلاقها لحالة قتل كافر محقون الدم ونذكر هنا كنموذج لتوضيح المقصود روايتين :

١ ـ رواية عبد الله بن سنان التامة سنداً قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول في رجل قتل امرأته متعمدّاً قال : ان شاء اهلها ان يقتلوه ، قتلوه ويؤدّوا الى اهله نصف الدية وإن شاؤوا اخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم ، وقال في امرأة قتلت زوجها متعمدة قال : ان شاء

اهله ان يقتلوها ، قتلوها وليس يجني احد اكثر من جنايته على نفسه[٢٠٢] ، فهذه الرواية كما ترى بصدد بيان ان المرأة والرجل يختلفان في الحكم فالمرأة تقتل بالرجل دون العكس إلّا مع اعطاء نصف الدية وليست بصدد بيان اصل القصاص كي تدل بالاطلاق على ثبوته في قتل الكافر المحقون الدم .

٢ ـ ما رواه الحلبي وابو الصباح الكناني عن ابي عبد الله (ع) قالا : سألناه عن رجل ضرب رجلاً بعصا فلم يقلع عنه الضرب حتى مات . أيدفع الى وليّ المقتول فيقتله ؟ قال : نعم ولكن لا يترك يعبث به ولكن يجيز عليه بالسيف[٢٠٣] ، ومن الواضح ان هذه الرواية بصدد أن حكم القتل هل يشمل من ضرب أحداً بالعصا حتى مات او لا ، وليس بصدد اصل حكم القصاص كي يثبت باطلاقها ثبوته في قتل الكافر المحقون الدم . هذا كله في قصاص النفس .

واما في قصاص الطرف فالظاهر أنه لا يوجد لدينا اطلاق يدل على ثبوته في الكافر المصون ، فالآية الشريفة وهي قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أنّ النفس بالنفس

والعين بالعين والأنف بالانف والاذن بالاذن والسنّ بالسن والجروح قصاص »[٢٠٤]لا يتم فيها اطلاق فانها ناظرة الى اهل التوراة ويحتمل كونها ايضاً تقصد القصاص فيما بينهم لا فيما يجنون به على غيرهم كي يصبح ظهور ذكره في القرآن دليلاً على امضاء مثل ذلك عندنا ، واما الروايات فأغلب الظن انها ايضاً جميعاً واردة بشأن تفاصيل احكام القصاص لا بشأن أصل القصاص كي نتمسّك باطلاقها .

فمثلاً روى جميل بن دراج قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص؟ قال : نعم في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء ، فاذا بلغت الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة[٢٠٥] ، فهذه الرواية كما ترى بصدد المقارنة بين الرجل والمرأة لا بصدد اصل القصاص كي يتمسّك باطلاقها لما اذا جنى المسلم على الكافر المصون ، ونحوها ايضاً رواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) في رجل فقأ عين امرأة فقال : ان شاؤوا ان يفقؤا عينه ويؤدّوا اليه ربع الدية وان شاءت أن تأخذ ربع الدية ، وقال في امرأة فقأت عين رجل : انه إن شاء فقأ عينها والاّ أخذ دية عينه[٢٠٦] .

هذا ولو افترضنا تمامية اطلاق في قصاص الطرف، فحاله حال الاطلاق في قصاص النفس في أنه مقيّد بالمقيّدات كما سيأتي (انشاء الله تعالى).

هذا وقبل أن ننتقل الى ذكر المقيّدات نشير إلى أنه قد يوجد في مقابل ما يفترض من مطلق يدل على جواز القصاص مطلق آخر ينفي ذلك وهو قوله تعالى : « لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً »(٢٠٧) .

إلّا أن دلالة الآية على المقصود غير واضحة حيث لم نعلم كون المقصود بها الجعل التشريعي بحسب الاحكام على الاطلاق وهو الذي يفيد المطلوب بل المناسب لمورد الآية احد معنيين :

الأول : الجعل التكويني بلحاظ يوم القيامة فهذا يناسب سياق الآية حيث جاءت بعد قوله : « فالله يحكم بينكم يوم القيامة » .

والثاني : السلطة التشريعية للكافر بما هو كافر على المسلم لا بالنظر الى عناوين ثانوية طارئة كعنوان المظلومية حينما يصبح الكافر مظلوماً من قبل مسلم مثلاً وهذا المعنى

ايضاً يناسب سياق الآية الواردة في حالة الحرب بين المسلمين والكفار ومحاولة كل منهما الغلبة والتسلّط على الآخر فكأن الآية تقول : ان السلطة والغلبة في تشريع الله للمسلم على الكافر دون العكس ، أما لو فرض ان كافراً مّا ظلم من قبل مسلم فلا يحق له اخذ الظلامة رغم كونه مصوناً بالمعاهدة او الذمّة فهذا غير منظور اليه في الآية الكريمة بل لا إشكال فقهياً في موردنا في الذمّي في أن له أن يأخذ حقه من المسلم وانما الكلام في أن حقه هل هو الديّة أو القصاص .

وأمّا المقيّدات فالأدلة واضحة في عدم ثبوت القصاص على المسلم إذا قتل الكافر أو جنى عليه على حدّ ثبوته في قتل المسلم أو الجناية عليه إلاّ أن الاختلاف فيها في انه هل يتعينّ الرجوع إلى الديّة أو أن المجنيّ عليه أو وليّه يتخيّر بين الدية وبين القتل مع اعطاء الفارق بين الديتين .

١ ـ فعن اسماعيل بن الفضل قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن دماء المجوس واليهود والنصارى : هل عليهم وعلى من قتلهم شيء إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال : لا إلاّ أن يكون متعوداً لقتلهم ، قال :

وسألته عن المسلم : هل يقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال : لا إلّا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم فيقتل وهو صاغر[٢٠٨] ، وسند الحديث حسب ما رواه الشيخ الطوسي (ره) هكذا : أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن ابان عن اسماعيل بن الفضل والحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد وفضالة عن ابان عن اسماعيل بن الفضل قال : سألت أبا عبد الله (ع) (الخ)، وسند الشيخ الى أحمد بن محمد لئن كان فيه بعض المناقشة فسنده الى الحسين بن سعيد لا مناقشة فيه على أن للكليني أيضاً سنداً تاماً لهذا الحديث حيث رواه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم وغيره عن ابان بن عثمان عن اسماعيل بن الفضل، هذا، والكليني نفسه روى القسم الأخير من الحديث الذي هو محل الشاهد الآن بسند آخر تام وهو : حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن أحمد بن الحسن الميثمي عن ابان عن إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المسلم: هل يقتل بأهل الذمّة؟ قال : لا إلّا أن يكون معوّداً لقتلهم فيقتل وهو صاغر[٢٠٩] . هذا ، ويظهر من عبارة الكافي أن نفس المتن

الأول مروي أيضاً عن أبي الحسن الرضا (ع) بتوسط محمد إبن الفضيل والسند إلى محمد بن الفضيل تام وهو علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن محمد بن الفضيل إلّا أن نفس محمد بن الفضيل قد ضعّفه الشيخ ونقل بعض الثلاثة عنه لا يفيده بعد معارضة ذلك بتضعيف الشيخ إذ يتساقطان ولا تثبت الوثاقة .

وعلى أيّ حال فقد تحصل لدينا : ان هذه الرواية ببعض أسانيدها تامة وهي ظاهرة في عدم قود المسلم بالذميّ في القتل .

هذا ولعل ما رواه الشيخ باسناده عن جعفر بن بشير عن اسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة قال : لا يقتل به إلّا أن يكون متعوّداً للقتل[٢١٠]، هو جزء من نفس تلك الرواية ، وفي سند الشيخ في الفهرست الى جعفر بن بشير وقع ابن أبي جيد وفي المشيخة لم يذكر لنفسه سنداً إليه ، ثم قال الشيخ (ره) بعد نقله لهذه الرواية في التهذيب[٢١١]، وفي الاستبصار[٢١٢] : (يونس عن محمد بن الفضيل عن أبي

الحسن الرضا (ع) مثله)، ولعل هذا أيضاً عبارة عن جزء من رواية محمد بن الفضيل التي نقلناها عن الكافي وأظن أن ما جاء في الوسائل هنا من كلمة : (محمد بن الفضل) بدلاً عن: (محمد بن الفضيل) خطأ، ففي التهذيب والاستبصار قد ورد : (محمد بن الفضيل) وهو مطابق مع ما نقلناه عن الكافي ، وعلى أي حال (محمد بن الفضل) مشترك بين من وثق ومن لم يوثّق .

٢ ـ وعن محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال: لا يقاد مسلم بذمّي في القتل ولا في الجراحات ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمّي على قدر دية الذميّ ثمانمائة درهم[٢١٣]، وسند الحديث تام بناء على انصراف محمد بن قيس الى احد المشهورين وهما : البجلي وأبو نصر الاسدي وهذا ظاهر في عدم قود المسلم بالذمي في النفس وفي الجراحات ويشمل ذلك قطع بعض الأعضاء ان لم يكن بشمول عنوان الجرح فبالتعدّي العرفي .

وفي مقابل ذلك ورد مايدل على جواز القصاص لو أراده أولياء المقتول مع دفع الفارق بين الديتين :

١ ـ فعن ابن مسكان عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فأرادوا أن يقيدوا ردّوا فضل ديّة المسلم وأقادوه[٢١٤] ، وسند الحديث تام .

٢ ـ وعن سماعة بسند تام عن ابي عبد الله (ع) في رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة فقال : هذا حديث شديد لا يحتمله الناس ولكن يعطى الذمّي دية المسلم ثم يقتل به المسلم[٢١٥]، ولعله يحمل بقرينة غيره على ارادة دفع الفارق بين الديتين لا على دفع كل الدية .

٣ ـ ما عن ابي بصير بسند تام عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا قتل المسلم النصراني فأراد أهل النصراني أن يقتلوه ،قتلوه وأدّوا فضل ما بين الديتين[٢١٦] .

فهذه الروايات دلّت في قصاص النفس على أن من حق اولياء الكافر المقتول المصون الدم ان يقتصّوا بقتل المسلم ان ارادوا على ان يدفعوا الفارق بين الديتين.

٤ ـ وهناك حديث آخر يحكم بجواز القصاص مع ردّ

الفرق يشمل قصاص الطرف ايضاً وهو ما عن ابي بصير بسند تام قال : سألته عن ذمّي قطع يد مسلم قال : تقطع يده إن شاء أولياؤه ويأخذون فضل ما بين الديتين ، وان قطع المسلم يد المعاهد خيّر اولياء المعاهد فان شاؤوا أخذ دية يده وإن شاؤوا قطعوا يد المسلم وأدّوا اليه فضل ما بين الديتين ، واذا قتله المسلم صنع كذلك[٢١٧] .

وهذا الحديث عيبه أنه يدل على ما يبدو أنه خلاف المتّفق عليه ، **فأولاً** : قد جاء في صدره : أن الذميّ اذا جنى على المسلم اقتصّ منه المسلم وأخذ منه الفاضل بين الديتين ، بينما المفهوم فقهياً هو : أن أخذ الفاضل بين الديتين انما يرد حينما يرد فيما اذا كان الأعلى هو الذي جنى على الأدنى فالأدنى اذا أراد ان يقتص دفع الى الأعلى الفضل بين الديتين ، اما اذا كان الأدنى هو الجاني واقتص منه الاعلى فلا يدفع الأدنى الى الأعلى الفاضل بين الديتين .

وثانياً : قد حكم للمعاهد بالقصاص من المسلم او الدية وهو خلاف المتفق عليه .

وقد جاء في مباني تكملة المنهاج بشأن هذه الرواية أنها شاذة لا عامل بها من الاصحاب (يعني أن الاصحاب لم يقولوا

بجواز اقتصاص المعاهد من المسلم مع اعطاء الفاضل بين الديتين) مع اشتمالها على اقتصاص المسلم من الذمّي وأخذ فضل الدية منه وهو خلاف ما تسالم عليه الاصحاب ولم يقل به احد ، وعليه : فلا بدّ من ردّ علمها الى اهلها او حملها على من كان معتاداً على قتل الذمّي[٢١٨] .

وذكر في الجواهر في مسألة قطع يد الشلّاء بالصحيحة :

وتقطع الشلّاء بالصحيحة لعموم الادلة بل لا يضم اليها ارش للاصل وغيره بعد تساويهما في الجرم ونحوه وانما اختلافهما في الصفة التي لا تقابل بالمال كالرجولية والانوثة والحرية والعبودية والاسلام والكفر فانه اذا قتل الناقص منهم بالكامل لم يجبر بدفع ارش خصوصاً بعد قولهم (ع) :ان الجاني لا يجني على أكثر من نفسه[٢١٩] .

أقول: ويشير بقوله : (ان الجاني لا يجني على اكثر من نفسه) الى روايات وردت بهذا المضمون كرواية عبد الله بن سنان بسند تام عن ابي عبد الله (ع): . . في امرأة قتلت زوجها متعمدة قال : ان شاء اهله ان يقتلوها قتلوها ، وليس يجني احد على اكثر من جنايته على نفسه[٢٢٠]، ورواية هشام بن سالم بسند تام عن ابي عبد الله (ع) في المرأة تقتل الرجل ما عليها ؟ قال :

لا يجني الجاني على اكثر من نفسه[٢٢١] ، ورواية عبد الله بن سنان بسند غير تام في امرأة قتلت رجلاً متعمدة قال : إن شاء اهلها ان يقتلوها قتلوها ، وليس يجني احد جناية على اكثر من نفسه . [٢٢٢]

نعم وردت رواية تامة السند عن ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر (ع) في امرأة قتلت رجلاً قال : تقتل ويؤدي وليّها بقية المال[٢٢٣] ، ولكن الظاهر أنه لا توجد فتوى للاصحاب (رضوان الله عليهم) في موردها على طبقها .

وهذه القاعدة الواردة في هذه الروايات وان كان موردها فرض جناية المرأة على الرجل لا الذمي على المسلم لكن القاعدة عامة ويبدو من لحنها الاباء عن التخصيص ولكن ليس من الواضح شمولها لفرض قطع الأعضاء فمن المحتمل كون المقصود منها انه لا شيء أكثر من ازهاق نفس الجاني بالقتل فلو قتل لا يضاف إلى قتله أخذ فارق الديتين منه .

وعلى اي حال فلو فرض أن مخالفة هذا الحديث لفتاوى الاصحاب تشكل امارة عرفية معتداً بها ضده وتسقطه في نظر

العرف عن قابلية الاعتماد ، اذن يسقط هذا الحديث عن الحجيه ولا يبقى لدينا دليل خاص على وجوب الدية على المسلم عندما يجني على المعاهد فضلاً عن القصاص لان باقي الروايات انما هي واردة في الذمّي لا في المعاهد واحتمال كون الذميّ احسن حالاً من المعاهد موجود .

وعلى اي حال فلو بنينا على سقوط هذه الرواية عن الحجية .

فقد يقال : ان المرجع في المعاهد هو اطلاق قوله تعالى : « لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً »(٢٢٤) اذ ليس المعاهد حاله حال الذمّي الذي ثبت ان له حقاً على المسلم مردداً بين القصاص والدية فبمقتضى اطلاق الآية نقول : انه ليس له حق القصاص ولا الدية وانما على المسلم التعزير من قبل الامام وهذا لا علاقة له بحق للمعاهد عليه .

ولكن قد عرفت عدم تمامية هذا الاطلاق .

وقد يقال : ان المرجع هو اطلاق قوله تعالى :

« ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل انه كان منصوراً »(٢٢٥) .

وقوله تعالى :

« كُتب عليكم القصاص في القتلىٰ ، الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والانثى بالانثى »[226] .

وقوله تعالى :

« النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاص »[227] ، على اشكال مضى في اطلاق الآيتين الاخيرتين .

وكيفية الاستدلال بهذه الاطلاقات هي أن يقال : ان المعاهد الذي جنى عليه المسلم لا يخلو امره من احدى حالات : اما انه لا يملك حق القصاص اطلاقاً وهذا خلاف اطلاق الآية الكريمة ، او له حق القصاص بلا اعطاء شيء للمسلم ، وهذا يعني ان يكون افضل من الذمّي وهذا غير محتمل أو ان يكون له حق القصاص مقيداً بدفع فاضل الديتين وهذا هو مقتضى التمسّك باطلاق ايات القصاص بعد تقيدها بمقدار يجنبنا عن جعل المعاهد أفضل من الذميّ ، وإن شئتم قلتم إنّ هذا المعاهد إما أنه يدفع الفاضل بين دية المسلم ودية الذمي أو لا يدفع ذلك ، ففي الفرض الثاني نقطع بخروجه من اطلاق الآيات ، أما في الفرض الأول فلا قطع بخروجه عن اطلاقها

فنتمسّك باطلاقها لاثبات حقّ القصاص .

إلّا أن هذا البيان من الواضح عدم تأتّيه بالنسبة للآية الثانية (بغض النظر عمّا مضى من الاشكال في اطلاقها) وذلك لان تفصيل الآية بين الحرّ والعبد والانثى وجعل كل واحد منهم في مقابل مثيله قرينة عرفاً على أن الآية تنظر الى المقابلة في القتل بين المتساويين فبعد أنعرفنا ان المسلم والكافر ليسا متساويين على اي حال ولو لضرورة دفع الفاضل بين الديتين ، اذن نعرف ان فرض قتل المسلم للكافر خارج عن مورد نظر الآية .

بل قد يقال : ان هذا البيان لا يأتي بالنسبة للآية الثالثة ايضاً (بغض النظر عمّا مضى من الاشكال في اطلاقها) وذلك لان الظاهر من قوله : « النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف ـ الخ ـ » عقد الموازنة بين كل شيء من أحد الطرفين بمثيله في الطرف الآخر بمعنى : ان النفس تساوي النفس والعين تساوي العين ، وهكذا بحيث لو فرض أن المجني عليه في العين مثلاً يجب عليه دفع شيء كي يجوز له القصاص لم يصدق ان العين بالعين اي لم تكن العين في مقابل العين بل كانت العين مع كمية من المال في مقابل العين وهذا خروج عن مفهوم الآية

بحيث لو افترضنا عدم القصاص رأساً لم يكن هذا تخصيصاً اضافياً لاطلاق الآية ونفس هذا الاشكال يأتي في الآية الثانية ايضاً .

بل قد يقال بلحاظ الآية الاولى ايضاً : ان هذا البيان لا يتم وذلك بدعوى ان قوله : « جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في القتل انه كان منصوراً » يأبى عرفاً عن الحمل على القتل مع دفع كمية من المال فكأن الفهم العرفي يقول : لئن كان لوليّه سلطان وهو منصور فقتله إنما هو قتل بسلطان وبنصرة الله فما معنى دفعه لغرامةٍ مّا بالنسبة لهذا القتل ؟ اذن فالآية تنظر الى موارد القتل غير المقرون بدفع شيء ولا اشكال في عدم جواز ذلك للمعاهد .

إلّا أن هذا الاشكال في هذه الآية لا ينسجم مع رواية العياشي عن ابي العباس عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن رجلين قتلا رجلاً ؟ قال : يخيّر وليّه ان يقتل أيهما شاء ويغرم الباقي نصف الدية ، اعني نصف دية المقتول فيرد على ورثته ، وكذلك ان قتل رجل امرأة ان قبلوا دية المرأة فذاك وان ابى اولياؤ ها إلّا قتل قاتلها غرموا نصف دية الرجل وقتلوه وهو قول الله : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف في

القتل »[٢٢٨] ، إلّا ان الرواية ساقطة سنداً .

ولو لم يتم التمسّك بشيء من الاطلاقات وصلت النوبة الى التمسّك بالاصل ومقتضى الاصل هو براءة ذمّة المسلم عن وجوب التسليم للقصاص او الدية او استصحاب عدم حق الدية او القصاص للمعاهد فليس على المسلم شيء عدا التعزير من قبل الحاكم .

هذا وقد ادعى الاجماع على ذلك قال في الجواهر : ولا دية لغير أهل الذمّة من الكفّار بلا خلاف اجده للأصل ذوي عهد كانوا أو حرب بلغتهم الدعوة أو لم تبلغهم[٢٢٩] .

هذا كله في المعاهد ، واما الذمّي ففي جنايات الطرف (بعدفرض سقوط رواية ابي بصير) لا يبقى دليل على جواز القصاص فإما ان نبقى نحن ورواية محمد بن قيس (لا يقاد مسلم بذمّي في القتل ولا في الجراحات ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمّي على قدر دية الذمّي . .) فنحكم بالدية فحسب او نناقش في دلالةهذه الرواية على تعيّن الدية في جنايات الطرف بسبب وحدة السياق مع جناية القتل بعد فرض حمل عدم جواز القود في القتل على ما إذا لم يدفع الفارق بين الديتين فنرجع حينئذ في جنايات الطرف على أصالة براءة ذمة المسلم عن

وجوب التسليم للقصاص واستصحاب عدم حق من هذا القبيل للذمّي فليس له إلاّ المطالبة بالدية فالنتيجة على كلا التقديرين واحدة .

وأما في القتل فهنا نواجه كما عرفت طائفتين من الروايات متعارضتين ، احداهما دلّت على انه ليس للذمّي القود وله الدية فحسب ، والثانية دلّت على أن له القود لو دفع الفاضل بين الديتين .

وقد يدخل في حساب التعارض بعض الروايات الدالة على ان دية الذمّي كدية المسلم إذ على فرض تساوي الديتين لا يبقى مجال لفرض القصاص مع دفع الفاضل بين الديتين .

فعن ابان بن تغلب بسند تام عن ابي عبد الله (ع) قال : دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم(٢٣٠) .

وعن زرارة بسند تام عن ابي عبد الله (ع) قال : من اعطاه رسول الله (ص) ذمّة فديته كاملة ، قال زرارة : فهؤلاء ؟ قال ابو عبد الله (ع) : وهؤلاء من اعطاهم ذمّة ؟(٢٣١) .

إلاّ أنه يبدو أن نقصان دية الذمّي عن دية المسلم في فقهنا يشبه المسلمات ، قال في الجواهر : ودية الذمّي الحرّ ثمانمائة درهم بلا خلاف معتد به اجده بيننا بل في الخلاف والانتصار

والغنية وكنز العرفان الاجماع عليه على ما حكي عن بعضها [٢٣٢]

ويمكن حمل هذه الروايات على ان من حق الحاكم ان يحكم بالدية الكاملة حينما يرى المصلحة كما يشهد لذلك ما مضى عن سماعة قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن مسلم قتل ذمياً فقال : هذا شيء لا يحتمله الناس فليعط اهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل اهل السواد وعن قتل الذمّي ثم قال : لو أن مسلماً غضب على ذمّي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدي الى اهله ثمانمائة درهم اذن يكثر القتل في الذميّين . . . [٢٣٣] .

ويؤيد هذا المعنى التفصيل الوارد في ما مضى من رواية زرارة بين من اعطاهم النبي (ص) الذمّة وغيرهم إذ لا إشكال فقهياً في ان الذمّي وأحكامه لا يختصان بمن اعطاه النبي (ص) الذمّة فان كان « هؤلاء » ـ على حدّ تعبير الرواية ـ ذميّين فلماذا لا تكون ديتهم كاملة ايضاً وان لم يكونوا يعتبرون ذمّيين اذن لا دية لهم .

وعلى اي حال فقد يخطر بالبال: أن روايات جواز الاقتصاص من المسلم مع دفع فاضل الديتين يجب طرحها لان لازم ذلك كون الكافر الذمّي أحسن حالاً من العبد المسلم ومن

المسلّم فقهياً عندنا : أن العبد المسلم ليس له حق القصاص من الحرّ .

إلّا أن هذا الكلام غير صحيح لان العبد يعتبر في فقه الاسلام مملوكاً وديته عبارة عن قيمته تدفع الى مولاه وكأن هذا ليس دية بالمعنى المصطلح بل يشبه ضمان اتلاف المال ، فالعبد بابه باب آخر لا يقاس به المقام .

كما وقد يخطر بالبال وجود معارض لجميع روايات الباب سواء ما جعل منها حق أولياء الذمّي عبارة عن أخذ الدية وما جعل منها حقهم عبارة عن التخيير بين أخذ الدية والقصاص مع دفع فاضل الديتين وهي الروايات الدالة على أن المسلم لو كان وليّه ذمّياً وقتل لم يكن من حق الذميّ المطالبة بالقصاص او الدية بل يرجع الامر الى الامام فلئن كان كفر وليّ الامر وحده مع كونه ذمّياً يمنع عن حق القصاص والدية فكيف بما لو كان المقتول والولّي كلاهما كذلك ؟! ولا يمكن تخصيص روايات الباب (اعني باب قتل الذميّ) بخصوص ما إذا كان وليّه مسلماً فانه تخصيص بالفرد النادر وتلك الروايات كما يلي :

١ ـ عن ابي ولاد الحنّاط بسندٍ تام قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً (عمداً) فلم يكن للمقتول اولياء من المسلمين إلّا أولياء من اهل الذمّة من قرابته فقال : على الامام ان يعرض على قرا بته من اهل بيته (دينه) الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليّه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل وان شاء عفى وان شاء أخذ الدية فأن لم يسلم أحد كان الامام وليّ امره فان شاء قتل وان شاء اخذ الدية فجعلها في بيت مال المسلمين لان جناية المقتول كانت على الامام فكذلك تكون ديته لامام المسلمين ، قلت : فان عفا عنه الامام ؟ قال : فقال : انما هو حق جميع المسلمين وانما على الامام ان يقتل أو يأخذ الدية وليس له ان يعفو(٢٣٤) .

٢ ـ عن سليمان بن خالد بسند غير تام عن ابي عبد الله (ع) قال : سألته عن رجل مسلم قتل وله اب نصراني لمن تكون ديته ؟ قال : تؤخذ فتجعل في بيت مال المسلمين لان جنايته على بيت مال المسلمين(٢٣٥) .

وهناك رواية نظير هذه الروايات واردة في الوليّ البدوي الذي لم يهاجر تدل على حرمانه من حق القصاص. رغم انه مسلم فكيف يحرم البدوي رغم اسلامه من القصاص ولا يحرم

الوليّ الذمّي .من القصاص بشأن ما حدث من قتل المولّى عليه الذمّي ؟!

وتلك الرواية هي ما روي بسند تام عن زرارة قال : سألت ابا جعفر (ع) عن رجل قتل وله اخ في دار الهجرة وله اخ في دار البدو لم يهاجر أرأيت ان عفا المهاجري وأراد البدوي ان يقتل أله ذلك ؟ فقال : ليس للبدوي ان يقتل مهاجرياً حتى يهاجر ، قال : وإذا عفا المهاجري فان عفوه جائز ، قلت : فللبدوي من الميراث شيء ؟ قال : اما الميراث فله حظه من دية اخيه إن أُخذت[٣٦] .

والجواب عن الروايتين السابقتين واضح وهو : انهما تدلان على أنّ الذمّي لا يكون وليّ دم المسلم فيرجع امره الى الامام بعد عدم وجود وليّ له ، اما في المقام فالذميّ كان وليّ دم الذمّي ولا بأس بذلك .

اما الرواية الاخيرة فهي غريبة في بابها إذ لم تدل على ان البدوي لا يكون وليّاً للمهاجر مثلاً حتى يقال ايضاً : ان هذا لا ينافي كون الذمّي وليّاً للذمّي ، بل دلّت على ان البدوي ليس له حق قتل المهاجر حتى يهاجر وهذا يعني انه حتى لو قتل المهاجر اخاً بدوياً للبدوي ليس للبدوي قتله ، فيقال : لو أن للذمّي

حق قتل المسلم الذي قتل المولّى عليه الذمّي اذن لكان معنى ذلك : ان الذمّي اشرف من المسلم البدوي وهذا غير محتمل .

اللهم إلّا ان يقال : لعل هذا نوع تأديب للبدوي حتى يهاجر ، اما الذمّي فتأديبه في الجزية .

وعلى اي حال فالظاهر : أن الرواية الاخيرة غير معمول بها في الفقه اطلاقاً ما عدا ما يظهر من صاحب الوسائل حيث انه عنون باباً بالنحو التالي :(باب : انه ليس للبدوي ان يقتل مهاجرياً قصاصاً حتى يهاجر) ويبدو من ذلك انه يفتي به .

وعن العلّامة المجلسي (ره) ، أنّه قال : لم أر من قال بمضمونه .

بقي الكلام في الجمع بين الطائفتين في المقام حيث عرفت أن إحدى الطائفتين تدل على ان : المسلم لا يقتل بالذمّي ، والاخرى تدل على انه : ان شاء اولياء المقتول قتلوه مع دفع فاضل الديتين .

وقد جاء في مباني تكملة المنهاج : الجمع بينهما بحمل الطائفة الثانية على فرض تعوّد المسلم على قتل الذمّي بقرينة : ما ورد في بعض روايات الطائفة الاولى من التفصيل بين المتعوّد

وغير المتعوّد بقتل الاول دون الثاني[٢٣٧] ، وكأنه ـ حفظه الله ـ يقصد بهذا الكلام : ان الرواية المفصّلة بين صورة التعوّد وعدم التعوّد تقيّد كلا المطلقين في المقام .

إلّا أن هذا الكلام ان تم فانما يتم لو حمل ما في بعض الروايات من قتل المتعوّد على انه قصاص يقام به من قبل وليّ الدم (هذا هو الذي فهمه السيد الخوئي منها ، ولذا أفتى بأن : المتعوّد يجوز لوليّ الذمّي المقتول قتله بعد ردّ فاضل ديته لا حدّ ، يقوم به وليّ الامر ولعله استفاد هذا المعنى من حرف الباء في مثل قوله : هل يقتل بأهل الذمّة ، إلّا أن هذه الاستفادة في غير محلها ، فان المقابلة المستفادة من الباء تثبت حتى فيما اذا كان قتله حدّاً لما ارتكبه من المعصية ولعله استفاد ذلك من ان السائل كان نظره في السؤال حينما سأل عن قتل المسلم بأهل الذمّة الى مصداق القصاص لا الحدّ فان السائل كان يحتمل ان قتل الذمّي كقتل المسلم .

وقد يناقش في هذه الاستفادة ايضاً بأن كون المصداق الذي يحتمله السائل هو أحد المصداقين وهو القصاص ، لا

يجعل اللفظ خاصاً بذاك المصداق كي يكون النفي نفياً لخصوص ذلك المصداق ويكون الاستثناء بعد ذلك اثباتاً لخصوص ذاك المصداق .

فاذا لم يثبت كون القتل الموجود في رواية التفصيل قصاصاً لم تصبح الرواية شاهد جمع بين الطائفتين .

وحينئذ يمكن الجمع بين الطائفتين بشكل آخر وهو أن روايات المنع من القتل وإن كان مقتضى اطلاقها المنع على الاطلاق ولكن روايات التجويز على تقدير دفع فاضل الديتين تقيّد هذا الاطلاق فتكون الفتوى طبق الطائفة الثانية .

إلّا أن الصحيح هو أن ظاهر رواية التفصيل هو كون القتل قصاصاً إذ أن اطلاق قوله : (هل يقتل بأهل الذمّة) بعد أن انصرف بمناسبات الحكم والموضوع الى أن النظر الى القتل على أساس القصاص فالمفهوم عرفاً من الاستثناء هو اثبات القصاص وان كان حاقّ اللفظ في المستثنى منه ينفي الجامع بين القصاص والحدّ ، وعليه فقد يتم الجمع الذي ذهب اليه السيد الخوئي (حفظه الله) .

وقد يقال : ان المقياس ليس هو التعوّد وعدم التعوّد ، وانما المقياس هو : ان يرى وليّ الامر المصلحة في الصعود من الدية الى القصاص سواء كان ذلك لاجل التعوّد او لنكتة اخرى .

وتوضيح الحال : اننا وان حملنا القتل في رواية التفصيل بين فرض التعوّد وعدمه على القصاص ولكن المفهوم بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع ليس كون هذا قصاصاً محضاً بيد وليّ الذمّي إذ أن التعوّد على القتل ليس له اثر بشأن هذا الوليّ الذي قتل ابنه مثلاً وايّ فرق بشأنه بين ان يكون هذا القاتل قد قتل آخرين من قبل ام لم يقتل وانما اثره يكون بلحاظ وليّ الامر الذي يرى انه لا بدّ من حسم مادة فساد من هذا القبيل ،اذن فلا يفهم عرفاً من هذه الرواية ان وليّ الذمّي هو الذي يطبّق على هذا المسلم حكم المتعوّد فيقتله وانما هذا شأن الحاكم فهو قصاص يرتئيه الحاكم بنكتة حسم مادّة الفساد وتأديب الآخرين مثلاً .

ثم لو بقينا نحن ورواية التفصيل بين التعوّد وعدم التعوّد لأمكن القول بأن جواز القتل خاص بخصوص فرض التعوّد .

ولكن لا يبعد أن نستفيد مما مضى من (رواية سماعة في رجل قتل رجلاً من اهل الذمّة فقال : هذا حديث شديد لا

يحتمله الناس ولكن يعطي الذمّي دية المسلم ثم يقتل به) ان المقياس هو مطلق رؤ ية وليّ الامر المصلحة الاجتماعية في ذلك إذ نرى ان ظاهر هذه الرواية هو : الحكم بالقتل لمجرّد أن قتل المسلم للذمّي من دون ردّة بالقصاص حديث شديد لا يحتمله الناس ، فهذه الرواية بحدّ ذاتها شاهدة على ان الحكم الاوليّ لقتل المسلم الذمّي انما هو الدية وليس القتل، وانما القتل يأتي لمصلحةٍ مّا كمصلحة عدم تحمّل المجتمع .

ومن هنا يتجه ـ حتى مع غض النظر عن رواية التعوّد ـ القول : بأن قتل المسلم بالذمّي بحسب الطبع الاوّلي غير جايز وانما يجوز ذلك مع اخذ الفارق بين الديتين لاجل مصلحة اجتماعية والمصلحة الاجتماعية يقدّرها ـ طبعاً ـ وليّ امر المجتمع .

هذا ، وبعد ما عرفنا الفرق بين المعاهد والذمّي في بعض الحقوق حيث عرفت أن للذمّي حق الدية او القصاص احياناً بخلاف المعاهد ، لا بأس بأن نبحث في الختام ان الكتابيّ وهو الذي يصلح للالتزام بالذمّة : هل هو عنوان خاص باليهود والنصارى او يشمل المجوس ايضاً فنقول :

ختاماً للبحث : هـل المجوس يعـدّون من اهـل الكتاب أو لا ؟ توجد روايات كثيرة تدل على انهم من اهل الكتاب منتشرة في كتاب الوسائل في (ب ٤٩) من جهاد العدو (ج ١١ وب ١٣ و١٤ و١٥) من ديات النفس (ج ١٩ وب ٣٤) من الوصايا (ج ١٣) وبعضها تام سنداً واقتصر هنا على نقل بعض تلك الروايات :

١ ـ ما عن ابان بن تغلب بسند تام قال : قلت لابي عبد الله (ع) : ابراهيم يزعم ان دية اليهودي والنصراني والمجوسي سواء فقال : نعم ، قال : الحق[٢٣٩] .

٢ ـ ما عن ابن مسكان بسند تام عن ابي عبد الله (ع) قال : دية اليهـودي والنصراني والمجـوسي ثمانمـائة درهم[٢٤٠] .

٣ ـ ما عن سماعة بن مهران بسند تام عن ابي عبد الله (ع) قال : بعث النبي (ص) خالد بن الوليد الى البحـرين فأصـاب بها دمـاء قوم من اليهـود والنصارى والمجوس فكتب الى النبي (ص) : اني اصبت دماء قوم من المجوس ولم تكن عهدت اليّ فيهم عهداً فكتب اليه رسول الله (ص) : ان ديتهم مثل دية اليهود والنصارى ،

وقال : انهم اهل الكتاب[٢٤١] .

٤ ـ ما عن زرارة بسند تام قال : سألته عن المجوس ما حدّهم ؟ فقال : هم من اهل الكتاب ومجراهم مجرى اليهود والنصارى في الحدود والديات[١] .

وهناك حديث واحد تام السند دل على انهم ليسوا بأهل الكتاب وهو ما ورد عن عبد الكريم بن عتبة الهاشمي في قصة اناس من المعتزلة فيهم عمرو بن عبيد وفيه عن لسان ابي عبد الله (ع) : يا عمرو أرأيت لو بايعت صاحبك الذي تدعوني الى بيعته ثم اجتمعت لكم الامة فلم يختلف عليكم رجلان فيها فأفضيتم الى المشركين الذين لا يسلمون ولا يؤدون الجزية أكان عندكم وعند صاحبكم من العلم ما تسيرون فيه بسيرة رسول الله (ص) في المشركين في حروبه قال : نعم، قال : فتصنع ماذا ؟ قال : ندعوهم الى الاسلام فان أبوا دعوناهم الى الجزية قال : وان كانوا مجوساً ليسوا بأهل الكتاب قال : سواء ، قال : وان كانوا مشركي العرب وعبدة الاوثان ؟

---

(١) ئل ج١٩ ب١٣ من ديات النفس ح١١ ص١٦٢ .

قال : سواء ، قال : اخبرني عن القرآن تقرأ ؟ قال : نعم (الخ)[٢٤٢] .

إلّا أن هذه الرواية لا يمكن العمل بها فلا بدّ من تأويلها او طرحها لانسلاب درجة من الوثوق المشروطة في حجية الخبر عنها بعد أن كانت مخالفة للروايات الكثيرة والفتوى المشهورة شهرة عظيمة والاجماعات المنقولة او قل : ان الفتاوى والروايات قرينة نوعية قوية ضدّ تلك الرواية تسقطها عن الحجية .

قال في الجواهر ، بعد ذكر أخذ الجزية ممن يقرّ على دينه وهم اليهود والنصارى : وكذا من له شبهة كتاب وهم المجوس بلا خلاف اجده فيه إلّا من ظاهر المحكي عن العماني فالحقهم بعباد الأوثان وغيرهم ممن لا يقبل منهم إلّا الاسلام ولكن قد سبقه الاجماع بقسميه ولحقه وتظافرت النصوص بخلافه وفي المنتهى تعقد الجزية لكل كتابيّ بالغ عاقل ونعني بالكتابيّ : من له كتاب حقيقة ، وهم اليهود والنصارى ومن له شبهة كتاب وهم المجوس ، فتؤخذ الجزية من هؤلاء الاصناف الثلاثة بلا خلاف بين علماء الاسلام في ذلك في قديم الوقت وحديثه فان

الصحابة اجمعوا على ذلك وعمل به الفقهاء والقدماء ومن بعدهم الى زماننا هذا من اهل الحجاز والعراق والشام ومصر وغيرهم من أهل الاصقاع في جميع الأزمان(الخ)[٢٤٣] بل قد يناقش في دلالة هذه الرواية باعتبارها بصدد الاحتجاج مع عمرو بن عبيد واظهار جهلهم فلعل المقصود من انهم ليسوا بأهل الكتاب انهم لا يملكون كتاباً بالفعل كما يملك اليهود والنصارى فأراد أن يمتحن عمرو بن عبيد وجماعته هل يعرفون الحكم هنا وعلى اي مدرك وأساس يفتون ؟!

الفصل الخامس

« المحارب لله ورسوله والمفسد في الارض »

المحارب لله ورسوله
و
المفسد في الارض

قال الله تعالى :

« انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً ان يقتلّوا او يصلّبوا او تقطّع ايديهم وأرجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الّا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم»(٢٤٤) .

قد جعل في هذه الآية الكريمة عنوان محاربة الله والرسول والافساد في الارض موضوعاً لاجراء أحد الحدود الاربعة المذكورة في الآية .

وطبيعي ان نتكلّم اولاً عن تفسير هذا العنوان فنقول :

يحتمل في المقصود من المحاربة امران :

١ ـ المحاربة المعنوية لله بمعنى مخالفته والتمرّد عليه تحمل على هذا المعنى بعد ان لم يكن بالامكان حملها على الحرب بالسلاح لان الله تعالى ليس جسماً يحارب بالسلاح ـ تعالى الله عن ذلك ـ وقد سمّي ذلك محاربة لله لما فيه من المضادة له كما ان الحرب الحقيقية فيها مضادة للمحارب .

٢ ـ محاربة الناس بالسلاح سميّت محاربة الله باعتبار أن حرب العبيد المحميين من قبل المولى حرب للمولى مثلاً .

ولا يمكن تعيين المعنى الاول بالاطلاق وذلك لتباين النكتتين في المعنيين مما يجعلهما متباينين لا اعم واخص .

ويحتمل في المقصود من الفساد ايضاً امران :

١ ـ الفساد بالمعنى الشامل للفساد المعنوي .

٢ ـ الفساد المادي كما في اخافة الناس وسلب الأمن عنهم وإهلاك الحرث والنسل .

ولا يمكن تعيين المعنى الاول بالاطلاق لان كلمة : «في الارض» تصلح للقرينية على إرادة الفساد المادي فان

كون المقصود من كلمة : « في الارض » مجرّد كون الارض ظرفاً لفعل الفساد او إشارة الى حيثية انتشار الفساد غير معلوم فيحتمل كون المقصود أن الفساد فساد في الارض اي مرتبط بعالم الدنيا في قبال تعمير الدنيا فيكون عبارة عن الفساد المادي سنخ الفساد المذكور في قوله تعالى «واذ تولّى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد »(٢٤٥) .

والدوائر التي يحتمل تطبيق المحاربة لله ورسوله والفساد في الارض عليها عبارة عن احدى الدوائر الآتية :

١ ـ ان يكون المقصود مجرّد المعصية أو بقيد التجاهر بها او الاكثار منها او ترغيب الناس في المعاصي ، وهذه الدائرة بأيّ شقّ من شقوقها التي ذكرناها انما تثبت لو أخذنا في كل من تفسير المحاربة والفساد بالاحتمال الاول من احتماليه ولكن قد عرفت في كل منهما انه لا معيّن للاحتمال الاول فليس الاطلاق معيناً له في مقابل الاحتمال الثاني على ان اجراء الحدود المذكورة في الآية على شخص لمجرد كونه عاصياً اومتجاهراً بالفسق او مكثراً من المعصية خلاف الضرورة من الفقه .

٢ ـ ان تطبّق المحاربة والإفساد في الآية الكريمة على تحريف الناس عن خط الاسلام الصحيح وإضلالهم عن طريق ايجاد البدع في الشريعة او ايجاد الانحراف في عقائد الناس فهذا نوع محاربة لله ورسوله ونوع افساد في الارض ، وهذه الدائرة ايضاً انما تثبت لو أخذنا في كل من تفسير المحاربة والفساد بالاحتمال الاول من احتماليه وقد عرفت عدم ثبوت معينّ لذلك .

٣ ـ ان تطبّق الآية على مطلق موارد الإفساد المادي في الارض كما في بيع المواد المخدّرة ونشرها او اتلاف الحرث ولو من دون استعانة بالسلاح وهذا انما يثبت لو أخذنا بالاحتمال الاول في تفسير المحاربة وقد عرفت أنه لا معينّ له .

ولا يمكن الاستشهاد للنتيجة المقصودة بآية : « واذا تولّى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » حيث قد يقال : أن قيد حمل السلاح غير موجود في هذه الآية فقد يهلك الحرث عن غير طريق السلاح ويهلك النسل عن طريق تعويد الناس على المواد المخدّرة المفسدة للنسل .

وذلك لان الحكم المذكور في آية المحاربة والإفساد غير مذكور في هذه الآية حتى يعرف كون الإفساد وحده كافياً في ثبوت الحكم بلا حاجة الى حمل السلاح .

اما افتراض جعل هذه الآية مفسّرة للآية التي نبحثها فمما لا مبرر له بالاخص جعلها مفسّرة للمحاربة في الآية .

٤ ـ دائرة الافساد المادي المرتبط بحمل السلاح وسلب أمن الناس على اموالهم او أعراضهم أو نفوسهم وهذا هو القدر المتيقن من تطبيق الآية الكريمة وتوجد في بعض الروايات تطبيق العنوان المذكور في الآية على مصاديق هذه الدائرة[٢٤٦] ولا توجد في الروايات تطبيق على غير ذلك نعم وردت بعض الروايات في قتل اهل البدع[٢٤٧]، لكن لم ترد بعنوان تطبيق المحارب والمفسد المذكورين في الآية على أنها ضعيفة السند وأما ما ورد في بعض الروايات من تطبيق هذا العنوان على اللص الداخل في البيت فيجوز لصاحب البيت قتله باعتباره محارباً لله ولرسوله[٢٤٨] فلا بدّ من حملها إما على انه كان شاهراً للسلاح ولذا سمّاه محارباً او على معنى آخر من المحارب بأن لا يكون اشارة الى الآية

وذلك لما هو ضروري من أن قتله من قبل صاحب البيت دفاعي محض ولو سلّم الى الحاكم لم يقتل لمجرد كونه لصاً وانما حكم اللص هو : قطع اليد لا القتل ولا باقي حدود المحارب على ان تلك الروايات ضعيفة السند .

هذا ، وفهم الاصحاب لكلمة (المحارب) يدور في هذه الدائرة الاخيرة التي شرحناها فمثلاً قال في الجواهر في باب حدّ المحارب: كل من جرّد السلاح او حمله لإخافة الناس ولو واحداً لواحد على وجه يتحقق به صدق إرادة الفساد في الارض . . .[٢٤٩] .

ثم انه ليس المقصود بالمحارب مجرّد القاتل بلا حق لعداء شخص مثلاً لوضوح ان القتل العمدي بلا حق ليس جزاؤه عبارة عن الامور المذكورة في الآية الكريمة وانما يجري عليه القتل من قبل وليّ الدم قصاصاً ، ولو عفى عنه الولي وتنازل الى الدية صحّ ذلك كما ورد في بعض الاخبار من قبيل ما ورد عن عبد الله بن سنان قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه الاّ أن يرضى اولياء المقتول ان يقبلوا الدية فان رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية الحديث[٢٥٠] .

بينما القتل أو الصلب أو قطع اليد والرجل من خلاف أو النفي حدّ إلٰهي وليس حقاً للمظلوم يمكنه التنازل عنه ، فمضافاً الى كون هذا هو الظاهر من الآية الكريمة دلّت عليه بعض الروايات من قبيل ما ورد بسند تام عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفي من تلك البلد ، ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب وامره الى الامام ان شاء قتله وصلبه وإن شاء قطع يده ورجله قال : وان ضرب وقتل واخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقة ثم يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه قال : فقال له أبو عبيدة أرأيت ان عفى عنه أولياء المقتول؟ قال : فقال أبو جعفر (ع) : ان عفَوا عنه كان على الإمام أن يقتله لأنه قد حارب وقتل وسرق، قال : فقال أبو عبيدة : أرأيت إن أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية ويدعونه أَلهم ذلك؟ قال: لا عليه القتل(٢٥١) .

إذن فالمقصود بالمحارب هو: الذي من شأنه إخافة الناس وفقد امانهم على المال أو العرض أو النفس عن طريق

المحاربة بالسلاح من قبيل اللص الذي يسرق بهذا الاسلوب وقطّاع الطريق وأمثالهما .

هذا . ولا يبعد أن يقال بالارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع ان المحاربين لو كانوا فئة من الفئات وكتلة من الكتل ولم يحمل كلهم السلاح فعنوان المحارب يشمل ـ ولو حكماً ـ ومن لم يحمل منهم السلاح إذا كان يعتبر من العناصر المهمة في العملية كما في الآمر والمخطط ونحو ذلك ممن لا يعدّ جرمه في نظر العرف بأقل من جرم حمل السلاح ولا دوره في العملية بأخف من دور حامل السلاح .

أما من يعدّ جرمه أقل من ذلك ودوره أخف فان كان عمل الفئة سنخ عمل يوجب صدق عنوان (البغاة) عليه لحقه ـ في ضمن تلك الفئة ـ حكم البغاة وإلّا فعليه التعزير .

هذا . وربما يكون الشخص المجرم لا يصدق عليه عنوان الباغي كي يكون مشمولاً لأدلة حكم البغاة ولا هو محارب بالسلاح كي يثبت عليه أحد الحدود الأربعة الواجبة التنفيذ بشأنه ولكنه على أي حال مخل بالأمن أو مضلّ للناس

عن الحق أو يشيع الاشاعات الكاذبة المضرّة بالدولة او ما يشبه ذلك من أسباب التشويش على الدولة الاسلامية فهذا وإن لم يثبت عليه حدّ لا يمكن تجاوزه ولكن الظاهر جواز التنكيل به ولو على مستوى القتل حينما يصل أمره إلى مستوى يرى الحاكم الإسلامي المصلحة في قتله والذي يدلّنا على ذلك قوله تعالى : **﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينّك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلاّ قليلاً ملعونين أينما ثقفوا أُخذوا وقتّلوا تقتيلاً سنّة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنّة الله تبديلاً﴾**(٢٥٢) .

بقي الكلام في أمور :

الأول : معنى النفي من الأرض .

قد وردت في الروايات عدة تفاسير للنفي :

١ ـ النفي من مصر إلى مصر آخر ، كما في حديث جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل : **﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم ـ**

إلخ -﴾ أي شيء عليه من هذه الحدود التي سمى الله عزّ وجل؟ قال : ذلك إلى الإمام إن شاء قطع وإن شاء نفى وإن شاء صلب وان شاء قتل ، قلت : النفي الى أين؟ قال : من مصر إلى مصر آخر، وقال ان عليّاً (ع) نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة[٢٥٣]، ويؤدي هذا المعنى أيضاً ما مضى من حديث محمد بن مسلم : (من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفي من تلك البلد) بناء على أن هذا مصداق للمحارب .

٢ ـ الحبس ، كما عن العياشي في تفسيره عن أحمد بن الفضل الخاقاني من آل رزين قال : قطع الطريق بجلولاء على السابلة من الحجاج وغيرهم وأفلت القطاع ، إلى أن قال : وطلبهم العامل حتى ظفر بهم ، ثم كتب إلى المعتصم فجمع الفقهاء وابن أبي داوود ، ثم سأل الآخرين عن الحكم فيهم وأبو جعفر محمد بن علي الرضا (ع) حاضر . . الى أن قال الإمام الجواد (ع) : فان كانوا أخافوا السبيل فقط ولم يقتلوا أحداً ولم يأخذوا مالاً أمر بإيداعهم الحبس فان ذلك معنى نفيهم من الأرض باخافتهم السبيل. . .[٢٥٤] .

٣ ـ الرمي في البحر ، كما في مرسلة الصدوق ، قال : سئل الصادق (ع) عن قول الله عز وجل: **﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ـ الخ﴾** فقال : إذا قتل ولم يحارب ولم يأخذ المال قتل ، وإذا حارب وقتل وصلب قتل وصلب ، فإذا حارب وأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله ، فإذا حارب ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي وينبغي أن يكون نفياً شبيهاً بالقتل والصلب تثقل رجله ويرمى في البحر[٢٥٥] .

وما رواه عبد الله بن طلحة عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عزّ وجل: **﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً﴾** الآية . هذا نفي المحارب غير هذا النفي قال : يحكم عليه الحاكم بقدر ما عمل وينفى ويحمل في البحر ثم يقذف به لو كان النفي من بلد إلى بلد كأن يكون اخراجه من بلد إلى بلد عدل القتل والصلب والقطع ولكن يكون حدّاً يوافق القطع والصلب[٢٥٦] .

٤ ـ النفي من مصر إلى مصر مع المقاطعة . وفي بعض أخبار هذا التفسير ما يدل على أن النفي يجب أن يكون الى غير دار الشرك .

فعن عبيد الله المدايني عن أبي الحسن الرضا (ع) في حديث المحارب قال : قلت : كيف ينفى وما حدّ نفيه؟ قال : ينفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره ، ويكتب إلى أهل ذلك المصر أنه منفيّ فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تواكلوه ولا تشاربوه فيفعل ذلك به سنة ، فان خرج من ذلك المصر الى غيره كتب إليهم بمثل ذلك حتى تتم السنة ، قلت: فان توجّه إلى أرض الشرك ليدخلها؟ قال : ان توجه إلى أرض الشرك ليدخلها قوتل أهلها(٢٥٧) . ونقل هذا الحديث بنقل آخر مشابه إلاّ أنه يقول فيه : إن أمّ أرض الشرك يقتل(٢٥٨) .

وعن حنان عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل : ﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ الآية . قال : لا يبايع ولا يؤوى ولا يتصدّق عليه(٢٥٩) .

وفي التهذيب(٢٦٠) أضاف بعد قوله : (لا يؤوى) كلمة : (ولا يطعم) ولكن هذه الاضافة غير موجودة في الكافي(٢٦١)، ولا يحمل هذا الحديث على كونه تكملة لحكم المصلوب قياساً على رواية العياشي عن زرارة عن أحدهما

(ع) في قوله : **﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ـ إلى قوله ـ أو يصلّبوا﴾** قال : لا يبايع ولا يؤتى بطعام ولا يتصدّق عليه[٢٦٢]، بل ظاهر الرواية كونها بياناً لتكملة حكم المنفي لا المصلوب **أولاً** ـ بقرينة: (لا يؤوى)، **وثانياً** ـ بقرينة : ان الآية قرئت الى آخرها (لا من قبيل رواية العياشي التي قرئت الآية فيها الى قوله : او يصلّبوا)، فالتكملة ترجع إلى الحكم الأخير في الآية وهو النفي لا الصلب .

٥ ـ النفي الى بلاد الشرك كما عن بكير بن أعين عن أبي جعفر (ع) قال : كان أمير المؤمنين (ع) إذا نفى أحداً من أهل الاسلام نفاه الى أقرب بلد من أهل الشرك الى الاسلام فنظر في ذلك فكانت الديلم أقرب أهل الشرك إلى الاسلام[٢٦٣]، وما عن أبي بصير قال : سألته عن الإنفاء من الأرض : كيف هو؟ قال : ينفى من بلاد الإسلام كلها فان قدر عليه في شيء من أرض الإسلام قتل ولا أمان له حتى يلحق بأرض الشرك[٢٦٤] .

هذا وقد جمع صاحب الوسائل (ره) بين هذه

الروايات ـ بعد احتمال حمل الروايتين الأخيرتين على نفي آخرِ غير نفي المحارب ـ تارة بفرض تخيير الامام في كيفية النفي ، واخرى بفرض أن كيفية النفي تختلف باختلاف الحالات فكل حالة تناسب نفياً خاصاً ، قال : وهذا أقرب[٢٦٥] .

أقول : ان هذه الجموع جموع تبرعية، والصحيح هو: غضّ النظر عن الروايات الضعيفة السند من هذه الروايات والاقتصار على ما هو تام سنداً منها وهو عبارة عن رواية جميل التي فسّرت النفي بالإبعاد من مصر إلى مصر ، ورواية محمد بن مسلم التي حكمت بالنفي من البلد على من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر بناءً على فرضه محَارباً ، ورواية حنان الحاكمة بمقاطعة المحارب ، والجمع بين هذه الروايات واضح وهو: أن المحارب ينفى إلى بلد آخر غير بلده ويقاطع . يؤيد ذلك فهم المشهور ، كما جاء في الجواهر : (المشهور بين الأصحاب بل عن بعض الاجماع على أن المراد من النفي هو : أن ينفى المحارب عن بلده ويكتب إلى كل بلد يأوي إليه بالمنع من مؤاكلته ومشاربته ومجالسته ومبايعته)[٢٦٦] ، وهناك رواية اخرى تامة السند

وهي رواية طلحة بن زيد قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : كان أبي يقول : ان للحرب حكمين : إذا كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها ولم يثخن أهلها فكل أسير أُخذ في تلك الحال فان الإمام فيه بالخيار إن شاء ضرب عنقه وان شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشحّط في دمه حتى يموت وهو قول الله عزّ وجل : **﴿انّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾** الآية . . . الى أن قال : قلت لأبي عبد الله : قول الله عز وجل : **﴿أو ينفوا من الأرض﴾** قال : ذلك الطلب أن تطلبه الخيل حتى يهرب فان اخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام التي وصفت لك . . . (الخ)(٢٦٧) والظاهر : أن هذه الرواية أيضاً تدل على تفسير النفي بالنفي من بلد إلى بلد، غاية الأمر : انها باعتبارها واردة في مورد خاص وهو المحارِب الذي يكون في صف العدوّ عند التقاء الصفين وتلاقي الخيول والسيوف فرض أن النفي يكون بالطلب بالخيل فاذا فرّ فقد طبّق عليه لنفي واذا أُسر طبق عليه غير النفي من القتل أو قطع اليد

والرجل من خلاف .

هذا . وهل المقصود بالنفي : النفي من بلده أو من بلد ارتكاب العمل؟ لعل الظاهر الأوّلي من عنوان النفي من مصر إلى مصر هو النفي من بلده ، ولكن قد يستفاد من عدّة من الروايات ان المقصود هو بلد العمل كرواية عبيد الله المدايني : (ينفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل الى مصر غيره) إلّا أنها ضعيفة السند ، ورواية محمد بن مسلم : من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفي من تلك البلد . . . بناء على كون المورد داخلاً في المحارب وهي تامّة سنداً ، ورواية طلحة بن زيد حيث جاء فيها : تطلبه الخيل حتى يهرب . مع وضوح ان ساحة الحرب قد لا تكون عبارة عن بلده ، وهذه أيضاً تامة السند ، ولا يبعد أن يقال: ان المفهوم بمناسبات الحكم والموضوع هو أنه : إذا نفي من بلد العمل وكان بلد العمل غير بلده فانما ينفى الى بلد ثالث لا إلى بلده فان نفيه إلى بلده لا يجعله يحسّ بالغربة والكئابة .

هذا ، والظاهر : انه يمنع من دخوله الى بلد الشرك

لا لبعض الروايات الماضية غير التامة سنداً بل بمقتضى القاعدة بعد أن كانت المقاطعة متممة للنفي مع معرفة انه في بلاد الشرك لا تتم المقاطعة .

هذا ، واما تقييد النفي بالسنة، فقد ورد في رواية المدايني لكنها غير تامة السند فلا موجب لهذا التقييد ، وقال في الجواهر : (المصنف وغيره بل الأكثر على عدم التقييد بالسنة ، بل لم يحك إلاّ عن ابن سعيد)[٢٦٨] .

ولعل هذا هو المناسب لسائر الامور الواردة في الآية من القتل والصلب والقطع لان النفي الدائم مع المقاطعة يؤدي عادة الى الموت .

الثاني : معنى قطع اليد والرجل من خلاف .
لاإشكال في أن معنى قطع اليد والرجل من خلاف هو قطع احدى اليدين مع قطع الرجل الاخرى المخالفة لليد ، فلا تقطع مثلاً اليد اليمنى مع الرجل اليمنى .

ولكن الكلام يقع أولاً : في مقدار القطع ، وثانياً في انه هل تقطع اليمنى من اليدين واليسرى من الرجلين أو بالعكس

أو الحكم هو التخيير بينهما ؟ وثالثاً : في أن القطع هل يكون بغير حسم أو مع الحسم؟ .

اما مقدار القطع فلم يرد في روايات قطع المحارب تحديد للمقدار ولكن ورد في روايات قطع السارق التحديد بقطع الاصابع الاربع(٢٦٩) ، هذا في اليد ، وأما في الرجل فورد التحديد في السارق بالقطع من الكعب وترك عقبه له يمشي عليه(٢٧٠) .

والظاهر : انه لا يمكن التمسّك في ما نحن فيه بالاطلاق بدعوى ان القطع سواء كان من اصول الاصابع او من الزند او من المرفق او من اي مكان آخر هو قطع لليد فمقتضى الاطلاق هو التخيير بينها ، وذلك لان ارتكاز تغاير هذه الاقسام من القطع في درجة المجازاة يجعل العرف لا يفهم من الكلام الاطلاق والتخيير بل يفهم ـ او على الاقل يحتمل ـ ان المقصود هو قسم معيّن فيقع الاجمال .

وقد يقال : ان بعض روايات التحديد التي تذكر

عادة في باب السرقة لها اطلاق تشمل المقام لعدم التصريح فيها بعنوان السرقة كرواية الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت له : من اين يجب القطع ؟ فبسط اصابعه وقال : من هنا يعني من مفصل الكف(٢٧١) ، ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) قال : القطع من وسط الكف ولا يقطع الابهام واذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع(٢٧٢) .

ولكن الظاهر ـ خصوصاً في الرواية الأولى ـ: ان الكلام ليس في مورد القطع بل فرض مورد القطع مفروغاً عنه وحدد مقدار القطع ، اما أن مورد هذا القطع هل هو السرقة أو يشمل المحارب فغير معلوم ولا يجري فيه الاطلاق لأنه ليس بصدده والقدر المتيقن هو مورد السرقة بقرينة : انه في الرواية الأولى اقتصر على تحديد القطع في اليد ولم يجب السائل بالنسبة للرجل ، وهذا يناسب فرض السرقة التي يكون القطع فيها في المرة الأولى لليد فحسب لا المحاربة التي يكون القطع فيها لليد والرجل ، وفي الرواية الثانية نرى لحن الرواية شاهداً على إمكانية التفكيك بين الأمرين

بأن تقطع اليد دون الرجل حيث أدخل على فرض قطع الرجل كلمة : « إذا » وهذا التفكيك انما يكون في السرقة وتلك المناسبة وهذا اللحن في الروايتين لعلهما يصلحان للقرينيّة على كون النظر فيهما مقصور على حكم السارق .

هذا وإذا بقينا شاكّين في مقدار القطع في المحارب اقتصرنا على القدر المتيقن وهو المقدار الثابت في السرقة ولو لاستصحاب حرمة ما زاد على ذلك الثابتة قبل صدق عنوان المحارب عليه ، إما كون القدر المتيقن هو ذاك المقدار لا أقل فلعله بالضرورة الفقهية أو بعدم صدق العنوان عرفاً على قطع الأقل من ذلك .

واما انه : هل تقطع اليمنى من اليدين واليسرى من الرجلين أو بالعكس؟ فمقتضى اطلاق الدليل هو التخيير نعم في باب السرقة قد ورد النص على قطع اليمنى من اليدين في المرة الاولى ، واليسرى من الرجلين في المرة الثانية ، والحبس المؤبّد في المرة الثالثة ، فان سرق بعد ذلك في السجن قتل[٢٧٣] ، ولكن لا يمكننا قياس المقام بباب

السرقة لبطلان القياس إلّا أن الأحوط الاقتصار على ما افتى به الأصحاب من قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى ، قال في الجواهر : واما حدّ المحارب فهو كتاباً وسنّة واجماعاً بقسميه : القتل أو الصلب أو القطع مخالفاً بأن تقطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كما في السارق أو النفي . . . (٢٧٤) .

واما ان القطع : هل هو بغير حسم أو مع الحسم؟ (والمقصود بالحسم هو : قطع نزيف الدم بمثل الكي) فلا يبعد أن يقال :

ان المستفاد عرفاً من جعل القطع في مقابل القتل والصلب انه ليس المقصود من ذلك قطعاً يؤدي إلى الموت فلا مانع من حسمه بعد القطع تفادياً لموته إلّا انه ورد في رواية طلحة بن زيد الماضية قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : كان أبي يقول : ان للحرب حكمين إذا كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها ولم يثخن أهلها فكل أسير أخذ في تلك الحال فان الإمام فيه بالخيار ان شاء ضرب عنقه وان شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه

يتشحّط في دمه حتى يموت وهو قول الله عز وجل : ﴿إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾ الآية . . . فقلت لأبي عبد الله (ع) : قول الله عز وجل : ﴿أو ينفوا من الأرض﴾ قال : ذلك الطلب ان تطلبه الخيل حتى يهرب فان اخذته الخيل حكم عليه ببعض الأحكام التي وصفت لك. . .[٢٧٥] .

إلّا أن الظاهر : أنه لا يمكن حمل القطع في الآية الشريفة مطبقاً على هذا المعنى الوارد في هذه الرواية لأن سياق الرواية صالح للقرينية على إدخال خصوصية المورد في الحساب ذلك لأن من الواضح ان المحارب الذي يقع بيد الحاكم ليس نفيه عبارة عن ان يطلق صراحه ويطلب بالخيل بل يجبره الحاكم رأساً على ترك البلد فذكر طلب الخيل في المقام لم يكن باعتبار كونه داخلاً في المعني المقصود من النفي حقيقة وانما هو باعتبار خصوصية المورد حيث ان المحارب هو في حالة الحرب ضدّ الدولة الإسلامية والفئتان ملتقيان بالخيل والسيوف فذكر أنه يطلب بالخيل فان هرب فقد طبّق

عليه النفي وإن أُسر طبّق عليه القتل أو قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم وتركه يتشحّط في دمه حتى يموت فلا يبعد أن يكون القطع بغير حسم تطبيقاً خاصاً للآية في خصوص المورد باعتباره محارباً للدولة الإسلامية ولم تضع الحرب أوزارها ولم يثخن أهلها فالمورد يناسب التشديد عليه بعدم الحسم مما يسبب عدم توقف نزيف الدم الى أن يموت لا أن القطع دائماً يجب أن لا يعقبه الحسم .

الثالث : هل العطف في الآية الشريفة للتخيير فالحاكم مخيّر بين القتل والصلب والقطع والنفي أو ان كل قسم من هذه الأقسام لمورد يناسبه وقد يجمع بين أمرين منها أو أكثر؟ اختلفت كلمات الأصحاب في ذلك ، قال في الجواهر : قال المفيد والصدوق والديلمي والحلبي بالتخيير ، بل قيل عليه أكثر المتأخرين . . . وقال الشيخ أبو جعفر بالترتيب ، بل في كشف اللثام نسبته الى أكثر الكتب ، بل في نكت الارشاد بعد نسبته الى الشيخ والاسكافي والتقي وابن زهرة واتباع الشيخ انه ادعى عليه الاجماع . . .(٢٧٦) .

ولو قلنا بالترتيب فهناك تشويش في كلمات الأصحاب وفي الروايات في كيفية الترتيب حيث وردت في كلمات الأصحاب وفي الروايات بأشكال مختلفة، قال في الجواهر : اختلفوا في كيفيته ، (يعني في كيفية الترتيب)، فعن النهاية والمهذّب و فقه الراوندي والتلخيص: يقتل ان قتل قصاصاً ، ان كان المقتول مكافئاً له ولم يعف الولي ولو عفى وليّ الدم او كان غير مكافىء قتله الإمام حدّاً ولو قتل واخذ المال استعيد منه عيناً أو بدلاً وقطعت يده اليمنى ورجله اليسرى ثم قتل وصلب وان اخذ المال ولم يقتل قطع مخالفاً ونفي ، ولو جرح ولم يأخذ المال اقتص منه أو اخذ الدية أو الحكومة ونفي ، ولو اقتصر على شهر السلاح نفي لا غير وفي محكي التبيان والمبسوط والخلاف : ان قتل ، قتل ، وان قتل واخذ المال قتل وصلب ، وان اقتصر على أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ، وان اقتصر على الاخافة فانما عليه النفي ، بل عن الاخيرين: انه ينفى على الاخيرين ، بل عن أولهما : انه يتحتم عليه القتل إذا قتل لأخذ المال ، وان قتل لغيره فالقود واجب غير محتم أي يجوز لوليّ المقتول العفو عنه مجاناً وعلى مال ، وعن الوسيلة : لم يخل اما جنى

جناية أو لم يجن فاذا جنى جناية لم يخل ، اما جنى في المحاربة أو في غيرها فان جنى في المحاربة لم يجز العفو عنه ولا الصلح على مال، وان جنى في غير المحاربة جاز فيه ذلك وان لم يجن واخاف نفي عن البلد ، وعلى هذا حتى يتوب ، وان جنى وجرح اقتص منه ونفي عن البلد ، وان أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ونفي ، وان قتل وغرضه في اظهار السلاح القتل كان وليّ الدم مخيّراً بين القود والعفو والدية وان كان غرضه المال كان قتله حتماً وصلب بعد القتل ، وان قطع اليد ولم يأخذ المال قطع ونفي ، وان جرح وقتل اقتص منه ثم قتل وصلب ، وان جرح وقطع وأخذ المال جرح وقطع للقصاص أولاً ان كان قطع اليد اليسرى ثم قطع يده اليمنى لأخذ المال ولم يؤال بين القطعين ، وان كان قطع اليمنى قطعت يمناه قصاصاً ورجله اليسرى لأخذ المال ، قلت : لكن في الرياض لم أجد حتى على شيء من هذه الكيفيات من النصوص وان دلّ أكثرها على الترتيب في الجملة لكن شيء منها لا يوافق شيئاً منها فهي شاذة مع ضعف أسانيدها جملة . . .(٢٧٧) .

أقول : ان روايات الترتيب المتضاربة في ما بينها جلها ضعيفة السند كرواية عبيد الله المدايني ، ورواية عبيد بن بشير الخثعمي ، ومرسلة داود الطائي ، ورواية علي بن حسان ، وهي روايات موجودة في الوسائل (ج١٨ ب١) من أبواب حدّ المحارب (الحديث ٤ و٥ و٦ و١٠ و١١)، وانما الصحيح من روايات التعيين روايتان :

١ ـ رواية بريد بن معاوية قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل : ﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾؟ قال : ذلك إلى الإمام يفعل ما شاء قلت : فمفوض ذلك إليه؟ قال : لا ولكن نحو الجناية(٢٧٨) ، وهذه الرواية كما ترى غير مشتملة على كيفية الترتيب أصلاً .

٢ ـ رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفي من تلك البلد ، ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب وأمره الى الإمام ان شاء قتله وصلبه وان شاء قطع يده ورجله قال : وان ضرب وقتل واخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده

اليمني بالسرقة ثم يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه قال : فقال أبو عبيدة : أرأيت ان عفا عنه أولياء المقتول؟ قال : فقال أبو جعفر (ع): ان عفوا عنه كان على الإمام أن يقتله لأنه قد حارب وقتل وسرق قال : فقال أبو عبيدة : أرأيت ان أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية ويدعونه أَلَهُمْ ذلك ؟، قال : لا عليه القتل(٢٧٩)، إذن فالرواية التامة السند المشتملة على شيء من كيفية الترتيب منحصرة بهذه الرواية الواحدة .

وفي مقابل هاتين الروايتين توجد رواية تامة السند تدل على التخيير وهي رواية جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل : ﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ان يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم - الخ -﴾ أيّ شيء عليه من هذه الحدود التي سمّى الله عز وجل؟ قال : ذلك إلى الإمام ان شاء قطع وان شاء نفى وان شاء صلب وان شاء قتل ، قلت : النفي إلى أين؟ قال : من مصر إلى مصر آخر ، وقال : ان علياً (ع) نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة ، ورواها الصدوق في المقنع مرسلاً(٢٨٠) .

ونحوها رواية اخرى غير تامة السند وهي مرسلة العياشي عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (ع) في قول الله : ﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ قال : الإمام في الحكم فيهم بالخيار إن شاء قتل وان شاء صلب وإن شاء قطع وان شاء نفى من الأرض(٢٨١) .

والجمع العرفي بين دليل التخيير والروايتين التامتين سنداً المعارضتين للتخيير واضح وهو حمل قوله ذلك إلى الإمام ان شاء قطع (الخ) على ان الإمام هو الذي يقدّر مدى جناية الجاني وفقاً للشروط والظروف الموضوعية ويحكم عليه بالحكم المناسب له من الأحكام الأربعة لا أنه مخيّر وفق اشتهائه النفسي ويحمل ما في رواية جميل من بعض التعيينات على مجرّد التطبيق ولعله لو صحّت أسانيد الروايات الاخرى للتعيين المتضاربة في ما بينها امكن حملها على التطبيقات المختلفة التي تختلف باختلاف الملابسات والظروف وعلى أي حال فتكفينا مؤونتها انها ساقطة سنداً .

هذا ، ويؤيد ما ذكرناه من الجمع العرفي ما جاء في الرواية الاولى من روايتي نفي التخيير من التعبير أولاً :

بقوله : (ذلك الى الإمام يفعل ما شاء) ، وهذا تقريباً عين تعبير رواية جميل الواردة في التخيير ، والتصريح ثانياً بأنه ليس الأمر مفوضاً إلى الإمام ولكن نحو الجناية .

هذا ، وينافي ما ذكرناه من الجمع ما ورد عن حمزة (أبي حمزة ـ خ ل ـ) عن جعفر عن أبيه : ان علياً (عليه السلام) قال : فوّض الله الى الناس في كفّارة اليمين كما فوّض إلى الإمام في المحارب ان يصنع ما يشاء ، وقال : كل شيء في القرآن ، أو فصاحبه فيه بالخيار[٢٨٢] ، وهكذا في الوسائل ، ولكن جاء في التهذيب هكذا : عن حمزة عن أبي جعفر (ع) قال : سمعته يقول : ان الله فوّض إلى الناس في كفّارة اليمين كما فوّض إلى الإمام في المحارب أن يصنع ما شاء وقال : كل شيء في القرآن (أو) فصاحبه فيه بالخيار[٢٨٣] .

وعلى أيّ حال ، فهذه الرواية لا تقبل الجمع الذي ذكرناه إذ من الواضح ان الخيار في باب الكفّارة بمعنى كون الأمر راجعاً إلى ما يرتئيه المكلف حسب اشتهاء نفسه فجعل التفويض الى الناس في كفّارة اليمين كالتفويض إلى الإمام في المحارب كالصريح في ان الإمام يحكم بأحد الأمور حسب

اشتهاء نفسه إلا ان حمزة مردد بين من ثبتت وثاقته ومن لم تثبت وثاقته ، فالحديث ساقط سنداً .

نعم ورد حديث آخر رواه الشيخ باسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن (يعني ابن أبي نجران) عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله (ع) قال : مر رسول الله (ص) على كعب بن حجرة الأنصاري والقمل يتناثر من رأسه وهو محرم فقال : أتؤذيك هوامك فقال : نعم ، قال : فأنزلت هذه الآية : ﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ فأمره رسول الله (ص) بحلق رأسه ، وجعل عليه الصيام ثلاثة أيام والصدقة على ستين مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة ، قال : وقال أبو عبد الله (ع) : وكل شيء في القرآن أو فصاحبه بالخيار يختار ما شاء ، وكل شيء في القرآن فمن لم يجد فعليه كذا ، فالأول بالخيار ، ورواه الصدوق في المقنع مرسلاً ، ورواه الكليني عن علي عن أبيه عن حماد عن حريز عمن اخبره عن أبي عبد الله (ع) : مثله ، إلّا انه قال : فالأول الخيار[٢٨٤] .

إلّا أن هذا الحديث ليس كالحديث السابق غير قابل

للتوجيه فان الحديث السابق باعتباره مصرّحاً بكون تفويض الأمر في المحارب الى الإمام كتفويضه في كفّارة اليمين الى الناس لا يمكن عرفاً حمله في مقام الجمع على كون المقصود من تخيير الامام انه يختار ما هو الأنسب بالحال في نظره بل لا محمل له عدا تخيّر الإمام وفق ميله واشتهائه ، اما الحديث الثاني : فلم يرد في خصوص المحارب ولم يشبّه حكم المحارب بحكم كفّارة اليمين وانما ورد في اعطاء قاعدة عامة وهي ان (أو) في القرآن للتخيير ، وهذا لا ينافي الجمع العرفي في موردٍ مّا بالخصوص بكون التخيير بمعنى ان من له الخيار يعيّن ما هو الأنسب بالحال ويختاره .

على انه قد يشكك في سند الحديث بناء على دعوى الاطمئنان بوحدة ما نقل عن حماد عن حريز عن أبي عبد الله ، وما نقل عن حماد عن حريز عمن أخبره عن أبي عبد الله ، وهذا يعني اننا لا ندري ان حريزاً هل نقل هذا الحديث مباشرة عن أبي عبد الله أو هناك واسطة مجهول عندنا .

ثم ان ما ذكرناه كجمع بين الأخبار من حمل التخيير

على معنى ان الإمام هو الذي يقدّر المصلحة وعلى ضوء حجم الاجرام قد يقال : ان دليل التخيير سواء الآية الكريمة أو بعض الروايات من أول الأمر لا يدل على أكثر من ذلك ، فان مفاد التخيير بمثل « أو » لو خلّي وطبعه وان كان هو عبارة عن التخيير بمعنى أنّ من له الخيار يختار ما يشتهيه ، ولكن مناسبات الحكم والموضوع في قضايا تـرجع إلى وليّ أمر المجتمع و ترتبط بمصالح المجتمع وتكون اطراف التخيير فيها غير متساوية تقتضي ان يكون المقصود هو تخيّر الإمام وفق المصلحة ولا أقل من الاجمال وهذا البيان كما يتأتّى في ما نحن فيه يتأتّى أيضاً في مثل قوله تعالى : ﴿فاما منّاً بعد وإما فداء﴾(٢٨٥) .

الرابع : معنى الصلب هل معناه صلبه حيّاً حتى يموت أو صلبه مقتولاً؟ .

قال في الجواهر : يصلب المحارب حيّاً على القول بالتخيير لأنه احد أفراد التخيير : القسيم للقتل ومقتولاً على القول الآخر الذي قد عرفت ان ذلك مقتضى النص الدال عليه . (الخ)(٢٨٦) .

أقول الظاهر : ان المفهوم من ظاهر الآية الكريمة هو: كون الصلب بالمعنى الأول ، ويؤيد ذلك رواية العياشي في تفسيره عن زرارة عن أحدهما (ع) في قوله : **﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ـ الى قوله ـ أو يصلّبوا﴾** الآية ، قال لا يبايع ولا يؤتى بطعام ولا يتصدّق عليه(٢٨٧) ، فلو لم يكن حيّاً فلا معنى لقوله :(لا يبايع ولا يؤتى بطعام ولا يتصدّق عليه) إلّا أن الرواية ساقطة سنداً .

وكالآية في الدلالة ما مضى من رواية جميل . . . ان شاء قطع وان شاء نفى وان شاء صلب وان شاء قتل . . . ، فظاهر القسيمية هو كون الصلب بلا قتل .

والوجه في استظهارنا من الآية الكريمة وكذلك رواية جميل لكون المقصود من الصلب هو الصلب من دون قتل أحد أمور :

الأول :

أن يقال : إنّ الآية والرواية دلّتا على التخيير بين القتل والصلب وباقي الأمور ، فلو كان المقصود من الصلب هو الصلب بعد القتل لكان هذا التخيير لغواً وبلا معنى إذ بمجرّد

أن يحصل القتل يسقط التكليف بامتثال أحد اطراف التخيير وهو القتل ولا يبقى مجال لامتثال آخر وعلى هذا الأساس نقول باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر .

ويمكن الاجابة على ذلك بما استظهرناه في ما سبق من أن التخيير هنا ليس بمعناه المتعارف بل بمعنى ان الإمام يختار الأنسب ومن المعقول أن يكون الأنسب احياناً هو القتل وحده واحياناً هو القتل والصلب .

الثاني :

أن يقال : ان نفس جعل الصلب قسيماً للقتل ظاهر عرفاً في كون المقصود بالصلب هو الصلب بلا قتل .

وقد يجاب على ذلك أن جعله قسيماً للقتل انما صار ظاهراً في ذلك بنكتة دلالته على التخيير أما بعد ما فرضنا من عدم إرادة التخيير بمعناه الحقيقي فلا وجه لهذا الاستظهار .

الثالث :

ان فرض لزوم القتل قبل الصلب يعتبر عرفاً مؤونة زائدة بحاجة الى بيان كأن يقول : « ان يقتّلوا ويصلّبوا» وعدم

ذكر ذلك يدل بالاطلاق على ان المقصود هو الصلب وحده .

ويمكن الاستشهاد للمعنى الثاني أعني كون المقصود بالصلب هو صلب المقتول بعدة روايات :

١ ـ روايات ضعيفة السند دالة على الترتيب بين الحدود الأربعة وجاعلة للصلب بعد القتل واضافة إليه كرواية عبيد الله المدايني : . . . إذا حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً فقتل ، قتل به ، وان قتل واخذ المال قتل وصلب (الخ)[٢٨٨] ، ومرسلة داود : . . . فإذا ما هو قتل واخذ، قتل وصلب (الخ)[٢٨٩] ، ومرسلة الصدوق : . . . إذا قتل ولم يحارب ولم يأخذ المال ، قتل ، وإذا حارب وقتل وصلب ، قتل وصلب (الخ)[٢٩٠] ، ورواية علي بن حسان عن أبي جعفر (ع): من حارب (الله) واخذ المال وقتل كان عليه أن يقتل أو يصلب ومن حارب فقتل ولم يأخذ المال كان عليه أن يقتل ولا يصلب (الخ)[٢٩١] ، والظاهر : أن الالف في كلمة : (أو) يصلب خطأ من القلم فقد يستشهد بهذه الروايات على ان الصلب بعد القتل بناء على أن الجمع بين الآية التي ظاهرها كون الحدود الأربعة انما

يقام احدها وهذه الروايات التي جمعت بين الصلب والقتل يثبت أن أحد الحدود الأربعة هو الصلب والقتل وليس الصلب بلا قتل اما لو حملنا هذه الروايات على انها حكمت في بعض الموارد بالجمع بين حدين : القتل والصلب فلا تدل على ان الصلب دائماً يكون بعد القتل فحينما يراد تطبيق حدّ واحد وهو الصلب فلا محالة يكون صلباً في حال الحياة وهناك رواية واضحة في الجمع احياناً بين حدّين وهي رواية الخثعمي . . . من قطع الطريق فقتل واخذ المال قطعت يده ورجله وصلب. . [٢٩٢]، إذ من الواضح فقهياً ان القطع حدّ مستقل وان الصلب الذي هو حدّ من الحدود ليس صلباً بعد القطع فلئن كانت الروايات السابقة أيضاً جعلت الصلب بعد القتل ككون الصلب في هذه الرواية بعد القطع إذن لا تكون شاهدة على المدعى وعلى أي حال فكل هذه الروايات ضعيفة سنداً .

٢ ـ رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع): . . . ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر واخذ المال ولم يقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب وامره إلى الإمام ان شاء قتله وصلبه وان شاء قطع يده

ورجله . . .[٢٩٣] ، وسند الحديث تام فقد يقال : ان هذه الرواية في قوّة الروايات السابقة في الدلالة حيث جعلت الصلب مع القتل اضافة الى امتياز تماميتها سنداً إلّا أن الظاهر : أن هذه الرواية غير تامة الدلالة علىٰ المقصود لأن الظاهر : انه ينبغي حمل قوله : (ان شاء قتله وصلبه) على التخيير بينهما لا الجمع ولا أقل من الاجمال وذلك لما في ذيل الرواية من الحكم على من ضرب وقتل واخذ المال بالقتل ولو عفا عنه أولياء المقتول ولم يحكم عليه بالقتل والصلب ولا يحتمل أن يكون الحدّ الذي يجري على من لم يقتل واكتفى بالعقر والسرقة أشدّ مما يجري على من قتل وسرق ، إذن لا بدّ من تأويل صدر الرواية وحملها على أحد محملين : إما على ما قلناه من التخيير بين القتل والصلب ، أو على ان الصدر إشارة في الحقيقة الى التخيير بين الأمور الأربعة وان ذكر فقط عدلين وأحد الأمور الأربعة هو الصلب التوأم مع القتل مع حمل ذيل الرواية على ان السارق القاتل يتعيّن بشأنه اتخاذ الحدّ المشتمل على القتل وهو : إما القتل وإما القتل والصلب ولا معيّن للتأويل الثاني على التأويل الأول فلا أقل من الاجمال

٣ ـ روايات ان المصلوب ينزل بعد ثلاثة أيام فيدفن أو

يغسّل ويدفن[(٢٩٤)] ، فلو كان يصلب حياً فليس من المسلّم انه سيموت بعد ثلاثة أيام حتى يقال بشكل مطلق انه ينزّل بعد ثلاثة أيام ويدفن فبقرينة ذلك قد يستظهر من عدم ذكر قيد : (لو مات) ان الصلب يكون بعد القتل ولا يصلب حيّاً : إلّا انه لو تمّ هذا الاستظهار فهذه الروايات ضعيفة السند على ان الاستظهار أيضاً غير تام إذ لا إشكال في ان هذه الروايات لا إطلاق لها لفرض الحياة بعد ثلاثة أيام ، اما ان خروج ذلك هل هو خروج تخصصي وموضوعي أو حكمي ، فغير معلوم .

وقد تحصّل ان الصحيح هو : أن الصلب في موردنا يحمل على صلبه حيّاً ولا ينزل إلّا بعد الموت .

هذا كل ما أردت بحثه تحت عنوان :(الكفاح المسلّح في الإسلام) .

أسأل الله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وان ينفع به المؤمنين العاملين في سبيل الإسلام انه سميع مجيب .

مصادر كتاب
(الكفاح المسلّح في الاسلام)

(١) : س ٩ التوبة ، الآية : ٣٣ وس ٦١ ، الصف ، الآية : ٩ .

(٢) : س ٢٥ الفرقان ، الآية : ١ .

(٣) : س ٣٤ سبأ ، الآية : ٢٨ .

(٤) : س ٢١ الانبياء ، الآية : ١٠٧ .

(٥) : س ٦٨ القلم ، الآية : ٥٢ .

(٦) : س٨١ ، التكوير ، الآية ٢٧ .

(٧) : كتاب : (جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام) من أهم الموسوعات الفقهية المعتبرة في مدرسة اهل البيت وقد ألفّه المرحوم الحجّة فقيه عصره الشيخ محمد حسن النجفي طاب ثراه .

(٨) : الجواهر ، المجلّد الثالث / ص ٥٤٥ بحسب طبعة الخوانساري

(٩) : مكاتيب الرسول /ج١ ص ١٠٥

(١٠) : نفس المصدر / ص ٩٠ .

(١١) : نفس المصدر / ص ٩٧ .

(١٢) : نفس المصدر / ص ١٢٠ .

(١٣) : نفس المصدر / ص ١٣٦ .

(١٤) : نفس المصدر / ص ١٣٤ .

(١٥) : نفس المصدر / ص ٩٤ .

(١٦) : وان نقلت رسالته (ص) الى كسرى مع اختلاف في النسخ ، وفي بعض نسخها يوجد الايذان بالحرب ، راجع مكاتيب الرسول (ص ٩٦) .

(١٧) : نفس المصدر / ص ١٧٥ .

(١٨) : س ٩ التوبة ، الآية : ١١١ .

(١٩) : س ٤ النساء . الآية : ٧٤ الى ٧٦ .

(٢٠) : س ٦١ الصف . الآية : ٤ .

(٢١) : س ٤ النساء ، الآية : ٨٤ .

(٢٢) : س ٢ البقرة ، الآية : ٢٤٤ .

(٢٣) : س ٢ البقرة ، الآية : ٢١٦ .

(٢٤) : س ٩ التوبة من اول السورة الى الآية : ١٦ .

(٢٥) : س ٩ التوبة ، الآية : ٢٩ .

(٢٦) : س ٨ الانفال ، الآية : ٣٨ الى ٤٠ .

(٢٧) : س ٢ البقرة ، الآية : ١٩٠ الى ١٩٣ .

(٢٨) : هكذا جاء في الوسائل ، وهذا يطابق آية البقرة ، ولكن جاء في الكافي : (الدين كلّه لله) ، وهذا يطابق آية الانفال .

(٢٩) : ئل / ج ١١ ب ٤٩ من ابواب جهاد العدو / ح ٢ ص ٩٧ ، وروضة الكافي / ح ٢٤٣ ص ٢٠١ .

(٣٠) : س ٤ النساء ، الآية : ٧٦ .

(٣١) : س ٩ التوبة ، الآية : ١٢٣ . .

(٣٢) : س٤ النساء . الآية ٨٩ الى ٩١.

(٣٣) : في البيان / ص ٣٥٩ بحسب الطبعة الرابعة .

(٣٤) : س ٤ النساء ، الآية : ٩٤.

(٣٥) س٨ الأنفال ، الآية ٥٦ الى ٦٢ .

(٣٦) : راجع تفسير الميزان / ج٩ ص ١٣٤ .

(٣٧) : راجع تفسير الميزان / ج ٥ ص ٣٦ .

(٣٨) : راجع تفسير الميزان / ج ٥ ص ٣٤ .

(٣٩) : راجع تفسير الميزان / ج ٩ ص ١٢٨ .

(٤٠) : راجع تفسير الميزان / ج ٩ ص ١٥٢ .

(٤١) : راجع تفسير الميـزان / ج ٩ ص ١٦٥ و١٦٦ ، وتفسير البرهان / ج ٢ ص ١٠٠ .

(٤٢) : راجع تفسير الميزان / ج ٩ ص ٢٦٤ .

(٤٣) : نفس المصدر .

(٤٤) : هكذا نقل في تفسير الميزان / ج ٥ ص ٣٥ عن الكافي ، والظاهر : انه الصحيح ، لا ما جاء في الكافي / ج ٨ من الطبعة الجديدة: « وأعدهم »، ولا ما نقله في هذا المجلّد تحت الخط عن بعض النسخ : «أدعهم» .

(٤٥) : الكافي / ج ٨ ص ٣٢٧ ح ٥٠٤ .

(٤٦) : س ٤٧ محمد ، الآية : ٣٥ .

(٤٧) : س ٦٠ الممتحنة ، الآية :٨ و٩ .

(٤٨) : س ٩ التوبة ، الآية : ٢٣ و ٢٤ .

(٤٩) : س ٥ المائدة ، الآية : ٥١ .

(٥٠) : س ٣ آل عمران ، الآية : ٢٨ .

(٥١) : س ٤ النساء ، الآية : ١٤٤ .

(٥٢) : س ٦٠ الممتحنة ، الآية : ١ .

(٥٣) : راجع تفسير الميزان ج ١٩ ص ٢٣٩ .

(٥٤) : راجع تفسير الميزان ج ١٩ ص ٢٣٤ و٢٣٥ . وتفسير البرهان ج ٤ ص ٣٢٣ .

(٥٥) : راجع تفسير الميزان ج ١٩ ص ٢٣٨ .

(٥٦) : راجع تفسير الميزان ج ٩ ص ٢٢٥ .

(٥٧) : س ٢ البقرة ، الآية : ٢٥٦ .

(٥٨) : راجع تفسير الميزان ج ٢ ص ٣٦٥ .

(٥٩) : س ٧٦ الانسان ، الآية : ٣ .

(٦٠) : س ٢ البقرة ، الآية : ١٩٠ الى ١٩٢ .

(٦١) : س ١٠ يونس ، الآية : ٩٩ .

(٦٢) : س ١٠ يونس ، الآية : ٩٦ الى ١٠٠ .

(٦٣) : الكافي / ج ٨ ،ح ٥٠٤ ،ص ٣٢٧ .

(٦٤) : ئل / ج ١١ ب ٢١ من ابواب جهاد العدو / ح ١ ص ٥١ .

(٦٥) : اصول الكافي/ ج ٢ ب(ذم الدنيا)/ح٧ ص ١٢٩ .

(٦٦) : ئل / ج ١١ ب ١٠ من ابواب جهاد العدو / ح ٢ ص ٣٠ ، وروضة الكافي / ح ٢٤٣ ص ٢٠١ ، اِلاّ اَنه قال فيه (ويكون الدين كلّه للّه) .

(٦٧) : ئل / ج ١١ ب ٤٩ من جهاد العدو / ح ٢ ص ٩٧ .

(٦٨) : ئل / ج ١١ ب ٦٨ من ابواب جهاد العدو / ح ١ ص ١١٣ و ١١٤ .

(٦٩): س ٩ التوبة ، الآية : ١١١ و١١٢ .

(٧٠) : ئل/ ج ١١ ب ١٢ من ابواب جهاد العدو ح ٣ ص ٣٣ .

(٧١) : ئل / ج ١١ ب ١ من ابواب جهاد العدو ح ١٤ ص ٩ .

(٧٢) : الجواهر / ج ٣ كتاب الجهاد ص ٦٠٤ حسب طبعة الخونساري .

(٧٣): س ٤٩ الحجرات ، الآية : ٩ .

(٧٤) : ئل / ج ١١ كتاب الجهاد ب ٥ من جهاد..

العدو / ح ٢ ص ١٧ و ١٨ .

(٧٥) : راجع ئل / ج ١١ كتاب الجهاد ب ٢٤ و٢٥ و٢٦ من جهاد العدو / ص ٥٤ فصاعداً .

(٧٦) : الوسائل / ج ١١ كتاب الجهاد ب ٢٥ من جهاد العدو/ ح ٨ ص ٥٩ .

(٧٧) : الوسائل / ج ١١ ب ٢٥ من جهاد العدو ح ٨ ص ٥٩ .

(٧٨) : نفس المصدر / ح ٦ ص ٥٨ .

(٧٩) : الهـذيب / ج ٦ ب٥٦ ح ٢١٩ ،وهو الحديث الثاني من الباب / ص ١٢٥ .

(٨٠) : الكافي / ج ٥ باب الغزو مع الناس اذا خيف على الاسلام / ح ٢ ص ٢١ .

(٨١) : الوسائل/ ج١١ ب ٦من أبواب جهاد العدو ح ٢ ص ٢٠ .

(٨٢) : الوسائل / ج ١١ ب ١٣ من جهاد العدو ح ١ ص ٣٥ و٣٦ .

(٨٣) : معجم رجال الحديث / ج ٧ ترجمة زيد/ ص ٣٥٢ .

(٨٤) : اصول الكافي / ج ١ كتاب الحجة باب (مايفصل به بين دعوى المحق والمبطل في امر الامامة) ح ١٦ ص ٣٥٦ الى ٣٥٨ .

(٨٥) : اصول الكافي / ج ١ باب الاضطرار الى الحجة / ح ٥ ص ١٧٤ .

(٨٦) : تنقيح المقال للمامقاني / ج ١ ص ٤٦٨ ، والآية الكريمة آخر اية من س ٢٢ الحج .

(٨٧) : معجم رجال الحديث / ج ٧ ص٣٤٨.

(٨٨) : اصول الكافي/ ج ١ باب (ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في امر الامامة) ح ١٨ ص ٣٦٦ .

(٨٩) : يحيى بن العباس (خ ل) .

(٩٠) : الزيادة من نسخة خطيّة .

(٩١) : مقاتل الطالبيين / ص ٤٣٦ من طبعة اسماعيليان .

(٩٢) : نفس المصدر / ص ٤٣٧ .

(٩٣) : نفس المصدر / ص ٤٥٧ .

(٩٤) : نفس المصدر / ص ٤٣٥ .

(٩٥) : وذلك على اساس ان اهمية المحتمل غطت هنا على اقوائية الاحتمال ، هذا .

واما الإشكال في هذا الوجه الرابع لو لم تتم باقي الوجوه باننا لا نحتمل مشروعية قتال من هذا القبيل مع عدم وصول اي نص شرعي يشير الى ذلك من قريب او بعيد ، فجوابه : ان الوجوه الاخرى التي فرضناها غير تامة كافية ـ على الاقل ـ في رفع هذا الإستبعاد ، فانه وإن لم تتم صدفة دلالتها لإشكال سندي اَوْ لإشكال فنّي في تمامية مقدمات الحكمة والاطلاق او نحو ذلك لكن يحتمل على ايّة حال كون بعضها ناظراً الى الحكم على اطلاقه وإن لم يتم له الاطلاق بشكله الواصل الينا .

(٩٦) : س ٥ المائدة ، الآية : ٣٣ و٣٤ .
(٩٧) : اصول الكافي / ج ١ ص ٤٠٥ .
(٩٨) : قد يقال : ان فرض عدم جواز الخروج بالسيف في زمن الغيبة اِما على أساس: اِنكار ولاية الفقيه، أو على اساس : اشتراط الجهاد بحضور الوليّ المعصوم لا

يستلزم نقصاً في الاسلام إذ لو لم يجز الخروج بالسيف في زمن الغيبة والظروف اصبحت مواتية للخروج بالسيف وتحكيم الاسلام الصحيح كان حقاً على الله ان يظهر وليّه المعصوم .

والجواب : ان المستفاد من الادلة الواردة بشأن الامام صاحب الزمان وغيبته وخروجه انه مدّخر لملء الارض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً فتبقى فرضية ما اذا لم تكن الظروف مواتية لملء الارض قسطاً وعدلاً لكن اصبحت مواتية لتحكيم الحق في بقعة معيّنة من بقاع الأرض فهنا لو فرض عدم جواز الخروج بالسيف لتحكيم الاسلام عند الغيبة في تلك البقعة والامام المعصوم لم يحن وقت ظهوره كان ذلك نقصاً في الاسلام وهذا النقص لا يرتفع إلّا بأحد أمرين : الاول : ظهور الامام ، والثاني : جواز الخروج بالسيف ، رغم غيبة الامام ، والاول مفروض العدم فيتعين الثاني .

نعم يبقى ان يقال : اننا ما دمنا نحتمل عدم الانتصار لا نرى ملازمة بين عدم جواز القتال المسلّح على

اساس عدم اعطاء ولاية من هذا القبيل للفقيه وبين كون ذلك نقصاً في الاسلام ، إذ لعل الشارع الاقدس كان يعلم بعدم تحقق الانتصار في زمن الغيبة ولذا لم يعط ولاية من هذا القبيل للفقيه .

وهذا فرقه عن الوجه الثالث من وجوه الاشكال الذي هو عبارة عن حتمية عدم الانتصار هو اَنه في هذا الوجه يكفينا مجرّد احتمال عدم الانتصار في زمن الغيبة على اساس انه مع هذا الاحتمال لا تثبت الملازمة بين عدم جواز القتال وثبوت النقص في الاسلام فما دمنا لم نفترض ثبوت اطلاق لدليل ولاية الفقيه أو ننكر اَصل الدليل على ولاية الفقيه ، وما دام القتال من دون وليّ غير ثابت باطلاق من الاطلاقات اذن يبقى احتمال عدم مشروعية القتال في زمن الغيبة قائماً .

ومن هنا اتضح ان الاشكال الثاني وهو دعوى عدم ثبوت الولاية للفقيه يدحض حتى الوجه الرابع من وجوه التعميم فلا يبقى مسوّغ للقتال المسلّح اِلاّ بقدر حفظ بيضة الاسلام او الدفاع بالمعنى الأخص الذي سيأتي تفسيره .

فالمهم في التخلّص عن هذا المأزق هو ما حققناه في محله من ثبوت الدليل على ولاية الفقيه واطلاقه .

(٩٩) : ئل / ج ١١ ب ١٢ من ابواب جهاد العدو / ح ١ ص ٣٢ .

(١٠٠) : ئل / ج ٨ ب ٤٢ من ابواب وجوب الحج / ح ١٧ ص ٨٣ .

(١٠١) : ئل / ج ١١ ب ١ من ابواب جهاد العدو / ح ٢٤ ص ١١ .

(١٠٢) : ئل/ ج ١١ ب ١٢ من ابواب جهاد العدو / ح ٩ ص ٣٥ .

(١٠٣) : ئل/ ج ١١ ب ١٢ من ابواب جهاد العدو / ح ١٠ ص ٣٥ .

(١٠٤) : مع افتراض ان العدو مسلم منحرف لا يشكّل خطراً على بيضة الاسلام ، اَما لو كان مثلاً كافراً يشكّل الخطر على بيضة الاسلام فهو داخل في المورد الاول ولا إشكال في مشروعية مقابلته بالسلاح لما مضى في المورد الاول ويشهد ايضا لمشروعيته مقابلته بالسلاح رغم

عدم فرض قيادة الجهاد بيد الامام المعصوم وما رواه الشيخ بسنده عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نجران عن صفوان عن العيص قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن قوم مجوس خرجوا على ناس من المسلمين في ارض الاسلام هل يحل قتلهم ؟ قال : نعم وسبيهم(*) اِلاّ اَن العيب في سند الشيخ الى احمد بن محمد بن عيسى .

(١٠٥) : بل وحتى الوجه الرابع .

(١٠٦) : ئل / ج ١١ كتاب الجهاد / ب ١٣ من ابواب جهاد العدو / ح ٦ ص ٣٧ .

(١٠٧) : قد يقال ان الرواية : إخبار عن امر خارجي وهو : ان كل الخارجين قبل ظهور القائم هم طغاة ، ونفهم من ذلك بالملازمة العرفية حرمة الخروج اما لاشتراط اشراف المعصوم او لعدم احتمال الانتصار إذ لو كان حلالاً لكان ينبغي حث غير الطغاة على الخروج في الظروف الملائمة لا مجرّد الاخبار بأن الخارجين هم طغاة ، اِلاّ ان هذا المعنى ايضاً لا يتفق مع قصة الحسين بن علي

(*) ئل ج١١، ب٥٠ من جهاد العدو ، وح٣ ص٩٩.

صاحب فخّ الذي خرج بعد هذا التأريخ وقبل قيام القائم ولم يكن طـاغـوتـاً ، وتـرى ان لحن الـروايـة آب عن التخصيص على ان حمل الرواية على الاخبار عن زمان طويل الأمد تتبدل فيه الظروف والملابسات بآلاف الاشكال لعله امر غير عرفي .

(١٠٩) : ونقل في الوسائل عن العلل بسند آخر نحو جزء من هذا الحديث عن العيص بن قاسم في نفس الباب الذي فيه هذا الحـديث وفي السند محمد بن علي ماجيلويه وهو الحديث العاشر من ذاك الباب ص ٣٨ .

(١١٠) ئل / ١١ ب ١٣ من ابواب جهاد العدو ح ١ ص ٣٥ و٣٦ .

(١١١) : نفس المصدر / ح ٣ ص ٣٦ .

(١١٢) : نفس المصدر / ح ١٦ ص ٤١ مع ما تحت الخط .

(١١٣) : غيبة النعماني / ص ١٤٩ بحسب الطبعة التي نشرتها مكتبة الصابري بتبريز .

(١١٤) : ئل / ج ١١ ب ٢٤ من ابواب الامر

والنهي من كتاب الامر بالمعروف / ح ١١ ص ٤٦٢.

(١١٥) : ثل / ج ١١ ب ١٣ من جهاد العدو ح ٧ ص ٣٧ .

(١١٦) : ثل / ج ٣ ب ٥ من ابواب المواقيت ح ٦ ص ٩٧ وب ١٠ من تلك الابواب / ح ١ ص ١١٤ ، وج ١٨ ب ٨ من ابواب صفات القاضي / ح ٣٠ ص ٥٩ .

(١١٧) : ثل / ج ١٣ ب ١٣ من جهاد العدو ح ٢ ص ٣٦ .

(١١٨) : غيبة النعماني / ص ١٠٥ بحسب طبعة مكتبة الصابري .

(١١٩) : نفس المصدر السابق / ح ٥ ص ٣٧ ، مع ما تحت الخط ، وقد رواه في البحار عن الكافي / ج ٧٠ ص ٢٩٧ ، وهـو موجـود في الكافي / ج ٨ ص ٢٧٤ .

(١٢٠) : ثل / ج ١١ ب ١٣ ، من ابواب جهاد العدو / ح ١٤ ص ٤٠ .

(١٢١) و (١٢٢): غيبة النعماني / ص ١٠٢ بحسب الطبعة التي نشرتها مكتبة الصابري بتبريز .

(١٢٣) : ثل/ ج ١١ ب ٢٤ من ابواب الامر والنهي من كتاب الامر بالمعروف / ح ٢٥ ص ٤٦٦ .

(١٢٤) : نفس المصدر السابق / ح ١٩ ص ٤٦٤ .

(١٢٥) : ثل / ج ١١ ب ٢٤ من ابواب الامر والنهي من كتاب الامر بالمعروف / ح ١٤ ص ٤٦٢ .

(١٢٦) : ثل ج١١ ب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف ج٣ ص٤٦٠ .

(١٢٧) : كمال الدين / ب ٣٢ ح ١٥ ص ٣٣٠ بحسب الطبعة التي نشرتها دار الكتب الاسلامية في طهران .

(١٢٨) : كتاب الغيبة للشيخ الطوسي / ص ١٠٣ بحسب ما طبع في مطبعة النعمان بالنجف الاشرف .

(١٢٩) : ص ١٠٢ .

(١٣٠) : ص ١٠٣ و ١٠٤ .

(١٣١) : ص ١٠٤ .

(١٣٢) : ص ١٠٤ .

(١٣٣) : ص ١٠٦ .

(١٣٤) : غيبة الطوسي / ص ٢٨٢ بحِسب ما طبع في مطابع النعمان في النجف الاشرف .

(١٣٥) : روضة الكافي / وهي المجلّد الثامن من الكافي / ح ١٥٣ ص ١٥٨ .

(١٣٦) : غيبة الشيخ الطوسي / ص ٢٧١ بحسب طبعة مطابع النعمان بالنجف .

(١٣٧) : ئل / ج ١١ ب ١٣ من ابواب جهاد العدو / ح ١٢ ص ٣٩ .

(١٣٨) : سفينة البحار / ج ٢ في مادة (قم) ص ٤٤٦ بحسب الطبعة التي هي من انتشارات كتابخانه سنائي ، وايضا البحار / ج ٦٠ ب ٣٦ الممدوح من البلدان والمذموم منها وغرائبها / ح ٣٧ ص ٢١٦ .

(١٣٩) : غيبة النعماني / ص ١٤٥ بحسب الطبعة

التي نشرتها مكتبة الصابري .

(١٤٠) : ج ٧٥ ص ٢٤٣ .

(١٤١) : في البحار : (نجبة) .

(١٤٢) : غيبة النعماني / ص ١٦٧ و١٦٨ ، وفي البحار نقلاً عن غيبة النعماني/ ج ٧٥ ص ٢٤٧ و٢٤٨ .

(١٤٣) غيبة النعماني ص١٦٨وفي البحار عن غيبة النعماني ج٧٥ ص٢٤٨ .

(١٤٤) : س ٩ التوبة ، الآية ٢٩ .

(١٤٥) : كأن المقصود : ان الاكتفاء في قتله بدفع ثمانمأة درهم شديد لا يحتمله الناس فليدفع دية كاملة .

(١٤٦) : ئل / ج ١٩ كتاب الديات / ب ١٤ من ابواب ديات النفس/ ح ١ ص ١٦٣ .

(١٤٧) : ئل / ج ١١ كتاب الجهاد / ب ٦٨ من جهاد العدو / ح ٣ ص ١١٤ .

(١٤٨) : س ٢ البقرة، الآية : ١٩٣ .

(١٤٩) : ئل / ج ١٩ كتاب القصاص / ب ٤٧ من ابواب القصاص في النفس / ح ١ ص ٧٩ ، وذكر

صدره في نفس المجلّد ايضاً كتاب الديات / ب ١٦ من ابواب ديات النفس الحديث الوحيد في الباب ص ١٦٥ .

(١٥٠) : ئل / ج ١٩ كتاب الديات / ب ١٤ من ديات النفس ح ٣ ص ١٦٣ .

(١٥١) : ئل / ج ١١ كتاب الجهاد / ب ٤٨ من جهاد العدو / ح ١ ص ٩٥ .

(١٥٢) : نفس المصدر / ح ٣ ص ٩٦ .

(١٥٣) : س ٦٠ الممتحنة ، الآية : ٨ .

(١٥٤) : س ٢ البقرة ، الآية : ٢٥٦ .

(١٥٥) : س ٤٧ محمد ، الآية : ٤ .

(١٥٦) : س ٥ المائدة ، الآية : ٣٣ .

(١٥٧) : ئل / ج ١١ كتاب الجهاد / ب ٢٣ من جهاد العدو / ح ١ ص ٥٣ .

(١٥٨) : س ٨ الانفال ، الآية : ٦٧ .

(١٥٩) : الجواهر / ج ٣ كتاب الجهاد / ص ٥٦٦ بحسب طبعة الخونساري .

(١٦٠) : ئل ج ١١ كتاب الجهاد / ب ٢٣ ح ٢ ص ٥٣ و٥٤ .

(١٦١) : س٩ التوبة ، الآية : ٢٩ .

(١٦٢) : الجواهر / ج ٣ ص ٥٦١ .

(١٦٣) : الجواهر / ج ٣ ص ٥٦٢ .

(١٦٤) : الجواهر / ج ٦ كتاب القصاص ، القسم الاول ، قصاص النفس ، الشرط الخامس من شروط القصاص .

(١٦٥) : الروضة في شرح اللمعة / ج٢ ص٣٨٠ بحسب طبعة عبد الرحيم .

(١٦٦) : س ٥ المائدة ، الآية : ٣٢ و ٣٣ .

(١٦٧) : راجع بهذا الصدد : الوسائل / ج ١٩ ب ١ و٨ من قصاص النفس .

(١٦٨) : ئل / ١٩ ب ٨ من قصاص النفس / ح ١ ص ١٥ .

(١٦٩) : ئل / ج ٦ ب ٣ من الانفال / ح ٦ ص ٣٧٧ .

(١٧٠) : الوسائل / ج ١٩ ب ١ من قصاص النفس ح ٣ ص ٣ .

(١٧١) : ئل / ج ١١ كتاب الجهاد / ب ٢٤ من

جهاد العدو / ح ٤ ص ٥٤ .

(١٧٢) : ئل / ج ١١ كتاب الجهاد / ب ٦٨ من جهاد العدو / ح ٣ ص ١١٤ و١١٥ .

(١٧٣) : ئل / ج ١١ ب ٥٠ من جهاد العدو ح ٦ ص ١٠٠ .

(١٧٤) : ئل / ج ١٩ ب ١٤ من ديات النفس ح ١ ص ١٦٣ .

(١٧٥) : ئل / ج ١٨ ب ١ من حدّ المرتد / ح ١ ص ٥٤٤ .

(١٧٦) : ئل / ج ١٨ ب ١ من حدّ المرتد/ح ٣ ص ٥٤٥ .

(١٧٧) : ئل / ج ١٨ ب ٧ من حدّ المرتد / ح ١ ص ٥٥٤ و٥٥٥

(١٧٨) : ئل / ج ١٨ ب ٢٧ من حدّ القذف ح ١ ص ٤٦١ .

(١٧٩) : ئل/ ج ٦ ب ٢ مما يجب فيه الخمس ح ٦ ص، ٣٤٠ .

(١٨٠) : ئل / ج ١١ ب ٢٦ من جهاد العدو

ح ٢ ص ٦٠ .

(١٨١) : ثل / ج ١٨ ب ٢٧ من حدّ القذف ح ٥ ص ٤٦٣ .

(١٨٢) : س ٩ التوبة ، الآية : ٢٩ .

(١٨٣) : س ٩ البراءة ، الآية : ٦ .

(١٨٤) : ثل / ج ٥ ب ٧ من صلاة الاستسقاء ح ١ ص ١٦٨ .

(١٨٥) : ثل / ج ١١ ب ٢٠ من جهاد العدو ح ١ ص ٤٩ .

(١٨٦) : ثل / ج ١١ ب ٢٠ من جهاد العدو ح ٢ ص ٤٩ و ٥٠ .

(١٨٧) : ثل / ج ١١ ب ٢٠ من جهاد العدو / ح ٣ ص ٥٠ .

(١٨٨) : ثل / ج ١١ ب ٢٠ من جهاد العدو ح ٤ ص ٥٠ .

(١٨٩) : ثل / ج ١١ ب ٢٠ من جهاد العدو ح ٥ ص ٥٠ .

(١٩٠) : ثل / ج ١١ ب ٢٠ من جهاد العدو

ح ٦ ص ٥١ .

(١٩١) : ئل / ج ٦ ب١ من الانفال/ ح ٤ ص ٣٦٦ .

(١٩٢) : ئل / ج ١٩ ب ٣١ من القصاص في النفس / ح ١ ص ٥٥ .

(١٩٣) : ئل / ج ١٩ ب ٣١ من القصاص في النفس ح ٢ ص ٥٥ .

(١٩٤) : ئل / ج ١٩ ب ٣١ من القصاص في النفس / ح ٣ ص ٥٦ .

(١٩٥) : الجواهر / ج ٣ ص ٥٦٠ .

(١٩٦) : اشارة الى الحديث الاول من ب ٣٨ من المهور من (ئل / ج ١٥ ص ٤٦ و ٤٧) .

(١٩٧) : راجع الوسائل ج ١٨ ب ١ و١٧ و١٨ من مقدمات الحدود .

(١٩٨) : س ١٧ ـ الاسراء ، الآية : ٣٣ .

(١٩٩) : س ٢ البقرة ، الآية : ١٧٨ ، و١٧٩ .

(٢٠٠) : ئل / ج ١٩ ب ٥٥ من القصاص في النفس / ح ٢ ص ٨٧ .

(٢٠١): ثل / ج ١٩ ب ١٩ من قصاص النفس / ح ٣ ص ٣٧ .

(٢٠٢) : ثل / ج ١٩ ب ٣٣ من قصاص النفس ح ١ ص ٥٩ .

(٢٠٣) : ثل / ج ١٩ ب ٦٢ من القصاص في النفس / ح ١ ص ٩٥ .

(٢٠٤) : س ٥ المائدة ، الآية : ٤٥ .

(٢٠٥) :ثل/ج١٩ب ١ من قصاص الطرف ح٣ص١٢٣.

(٢٠٦) : ثل / ج١٩ ب٢ من قصاص الطرف الحديث الوحيد في الباب / ص١٢٤ .

(٢٠٧) : س ٤ النساء ، الآية : ١٤١ ، والآية كما يلي : « الذين يتربّصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا : اَلَمْ نكن معكم ، وإِن كان للكافرين نصيب قالوا : اَلَمْ نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين ؟ فالله يحكم بينكم يوم القيامة ، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » .

(٢٠٨): ثل / ج ١٩ ب ٤٧ من قصاص النفس ح ١ ص ٧٩ ، الكافي / ج ٧ ص ٣٠٩ ح ٤ ، التهذيب

ج١٠ ح٧٤٤ ص١٨٩ ، الاستبصار ج٤ ح١٠٢٦ ص٢٧١ ، الفقيه / ج٤ ص٩٢ ح٣٠١ .

(٢٠٩) : ئل/ ج ١٩ ب ٤٧ من قصاص النفس ح ٦ ص ٨٠ ، الكافي / ج ٧ ص ٣١٠ ح ١٢ .

(٢١٠) : ئل / ج١٩ ب٤٧ من قصاص النفس / ح٧ ص٨١، التهذيب / ج١٠ ح٧٤٥ ص١٩٠ ، الاستبصار / ج٤ ح١٠٢٧ ص٢٧٢ .

(٢١١) : ج ١٠ ح ٧٤٦ ص ١٩٠ .

(٢١٢) : ج ٤ ح ١٠٢٨ ص ٢٧٢ .

(٢١٣) : ئل/ ج ١٩ ب ٤٧ من قصاص النفس ح ٥ ص ٨٠ وب ٨ من قصاص الطرف ، الحديث الوحيد في الباب ص ١٢٧ .

(٢١٤) : ئل / ج ١٩ ب ٤٧ من قصاص النفس ح ٢ ص ٧٩ .

(٢١٥) : نفس المصدر / ح ٣ .

(٢١٦) : نفس المصدر / ح ٤ ص ٨٠ .

(٢١٧) : ئل / ج ١٩ ب ٢٢ من قصاص الطرف

ح ١ ص ١٣٩ .
(٢١٨) : مباني تكملة المنهاج / ج ٢ ص ١٥٠ .
(٢١٩) : الجواهر / ج ٦ كتاب القصاص ، القسم الثاني في قصاص الطرف .
(٢٢٠) : ئل / ج ١٩ ب ٣٣ من قصاص النفس ح ١ ص ٥٩ .
(٢٢١) : ئل/ ج ١٩ ب ٣٣؛ من قصاص النفس ح ١٠ ص ٦١ .
(٢٢٢) : نفس المصدر / ح ١٨ ص ٦٣ .
(٢٢٣) : نفس المصدر / ح ١٧ ص ٦٢ .
(٢٢٤) : س ٤ النساء ، الآية : ١٤١ .
(٢٢٥): س ١٧ الاسراء ، الآية ٣٣ .
(٢٢٦): س٢ البقرة الآية ١٧٨ .
(٢٢٧) : س ٥ المائدة ، الآية : ٤٥ .
(٢٢٨) : ئل / ج ١٩ ب ٣٣ من قصاص النفس ح ٢١ ص ٦٣ .
(٢٢٩) : الجواهر / ج ٦ كتاب الديات في ذيل البحث عن دية الذمي .

(٢٣٠) : ئل / ج ١٩ ب ١٤ من ديات النفس ح ٢ ص ١٦٣ .

(٢٣١) : نفس المصدر / ح ٣ .

(٢٣٢) : الجواهر / ج ٦ كتاب الديات في اول بحث دية الذمّي .

(٢٣٣) : ئل / ج ١٩ ب ١٤ من ديات النفس ح ١ ص ١٦٣ .

(٢٣٤) : ئل / ج ١٩ ب ٦٠ من قصاص النفس ح ١ ص ٩٣ .

(٢٣٥) : نفس المصدر / ح ٣ ص ٩٤ .

(٢٣٦) : ئل / ج ١٩ ب ٥٥ من قصاص النفس / ح ١ ، والكافي / ٧ كتاب الديات باب (الرجل يقتل له وليّان)/ ح ٤ ص ٣٥٧.

(٢٣٧) : مباني تكملة المنهاج / ج ٢ ص ٦٣ .

(٢٣٩) و (٢٤٠): ئل/ ج١٩ ب١٣ من ديات النفس/ ح١ و٢ ص ١٦٠ .

(٢٤١): نفس المصدر / ح٧ ص١٦١ .

(٢٤٢): ئل / ج١١ ب٩ من جهاد العدو/ ح٢

ص٢٩ .

(٢٤٣) : الجواهر / ج٣ ص٥٨٦ .

(٢٤٤) : س٥ المائدة ، الآية: ٣٣ و٣٤ .

(٢٤٥) : س٢ البقرة ، الآية: ٢٠٦ .

(٢٤٦): راجع : روايات المحاربة والإفساد في:
(ئل/ ج١٨ أبواب حد المحارب من ص٥٣٢، وج١١ باب
(جواز قتل المحارب)/ ص٩١ .

(٢٤٧) : راجع: ئل/ ج١٨ ب٦ من أبواب حدّ
المحارب / ص٥٤٢ و٥٤٣ وج١١ ب٤٧ من أبواب جهاد
العدو/ ص٩٤ و٩٥ .

(٢٤٨) : راجع: ئل/ ج١١ ب٤٦ من جهاد العدو
ح٣ ص٩١ و ج١٨ ب٧ من حدّ المحارب/ ح١ و٢
ص٥٤٣ .

(٢٤٩) . الجواهر / ج٦ ب٦ من أبواب الحدود أول
الباب .

(٢٥٠) .ئل/ ج١٩ ب١٩ من قصاص النفس/ ح٣
ص٣٧ .

(٢٥١) : ئل/ ج١٨ ب١ من حدّ المحارب / ح١

ص٥٣٣ .
(٢٥١) : س٣٣ الأحزاب، الاية: ٦٠ الى ٦٢.
(٢٥٢): ثل/ ج١٨ ب١ من حدّ المحارب / ح٣
ص٥٣٣.
(٢٥٣) : ثل/ ج١٨ ب١ من حدّ المحارب / ح٨
ص٥٣٥ و٥٣٦ .
(٢٥٤) :ثل/ ج١٨ ب١ من حدّ المحارب / ح١٠
ص٥٣٦.
(٢٥٥) : ثل/ ج١٨ ب٤ من حدّ المحارب / ح٥
ص٥٤٠.
(٢٥٦) : ثل /ج١٨ ب٤ من حدّ المحارب/ ح٢
ص٥٣٩.
(٢٥٧): راجع: ثل ج١٨ ب٤ من حدّ المحارب
ح٣ و٤ ص٥٣٩ و٥٤٠.
(٢٥٨): ثل/ ج١٨ ب٤ من حدّ المحارب/ ح١
ص٥٣٩.
(٢٥٩): ج١٠ ص١٣٤ ح١٤٨.
(٢٦٠): ج٧ ص٢٤٦ ح٤.

(٢٦١): ثل/ ج١٨ ب٤ من حدّ المحارب/ ح٨ ص٥٤١ .

(٢٦٢): ثل / ١٨ ب٤ من حدّ المحارب / ح٦ ص٥٤٠ .

(٢٦٣): ثل / ج١٨ ب٤ من حدّ المحارب / ح٧ ص٥٤٠ .

(٢٦٤): ثل ج١٨ ص٥٤٠ .

(٢٦٥): الجواهر / ج٦ كتاب الحدود ، الباب السادس في حدّ المحارب المسألة السادسة .

(٢٦٦): ثل/ ج١١ ب٢٣ من جهاد العدو/ ح١ ص٥٣ .

(٢٦٧): الجواهر، نفس المورد السابق .

(٢٦٨) : راجع : ثل / ج١٨ ب٤ من حدّ السرقة .

(٢٦٩) : راجع: نفس المصدر .

(٢٧٠): ثل/ ج١٨ ب٤ من حدّ السرقة/ ح١ ص٤٨٩ فصاعداً .

(٢٧١): نفس المصدر /ح٢ .

(٢٧٢): راجع: ثل/ ج١٨ ب ٥ من حدّ السرقة

ص٤٩٢ فصاعداً .

(٢٧٣): الجواهر/ ج٦ ب٦ من الحدود.

(٢٧٤): ئل ج١١ ب٢٣ من جهاد العدو/ ح١ ص٥٣ .

(٢٧٥): الجواهر/ ج٦ كتاب الحدود، الباب السادس في حدّ المحارب .

(٢٧٦): الجواهر ، نفس المجلّد السابق والباب السابق .

(٢٧٧): ثل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب ح٢ ص٥٣٣ .

(٢٧٨): ثل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب/ ح١ ص٥٣٣ .

(٢٧٩): ثل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب ح٣ ص٥٣٣ .

(٢٨٠): ثل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب ح١٠ ص٥٣٦ .

(٢٨١): ثل/ ج١٥ ب١٢ من أبواب الكفّارات/ ح٧ ص٥٦٢ .

(٢٨٢) : التهذيب/ ج٨ ح١١٠٧ ص٢٩٩ .

(٢٨٣) : ئل/ ج٩ ب١٤ من أبواب بقية كفّارات الاحرام/ ح١ ص٢٩٥ .

(٢٨٤) : س٤٧ محمد ، الآية: ٤ .

(٢٨٥) : الجواهر/ ج٦ كتاب الحدود، الباب السادس ، المسألة الرابعة .

(٢٨٦) : ئل/ ج١٨ ب٤ من حدّ المحارب / ح٨ ص٥٤١ .

(٢٨٧) : ئل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب / ح٤ ص٥٣٤ .

(٢٨٨) : ئل ج/ ١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب ح٦ ص٥٣٥ .

(٢٨٩) : ئل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب ح١٠ ص٥٣٦ .

(٢٩٠) : ئل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب ح١١ ص٥٣٧ .

(٢٩١) : ئل/ ج١٨ ب١ من أبواب حدّ المحارب / ح٥ ص٥٣٤ .

(٢٩٢) : ئل/ ج١٨ ب١ من حدّ المحـارب/ ح١ ص٥٣٣.

(٢٩٣): ئل / ج١٨ ب٥ من حدّ المحارب/ ح٢ و٣ ص٥٤١.

جدول الخطأ و الصواب

كتاب الكفــاح المسلح فى الاســلام

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣	٨	نحتم	نحتمل
١٣	١٦	وهو	هو
١٤	٣	الاستفاذة	الاستفادة
١٦	٥	انى	فانى
١٧	٢	اليمن	يمن
١٩	١	إلـ	إله
١٩	٢	الا	الله
٢١	٨	للمملكة	لمملكة
٢٤	١٤	ولا	لا
٢٤	١٩	(٢١)	(٢٢)
٢٧	٦	قتال	قتاله
٣٣	١	فهدا	فهذا
٤٣	٢	الإزمانى	الأزمانى
٤٣	٥	متأخر	متأخرة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤٣	٦	فقد رأينا ابن	فقد رأينا كلام ابن
٤٥	٢٢	(٢٤)	(٤٢)
٥٦	٣	مع	ضدّ
٥٦	١٠	وعن مجاهد	وعن مجاهد من
٦٨	٧	بسند	بسنده
٧٦	٢	الباعين	الباغين
٨٩	٧	أما	إما
٩٧	٨	احلك	احملك
١٠٦	٩	هذا	وهذا
١١٢	١٢	ليس	ليست
١١٢	١٨	أما	وأما
١١٣	١٤	متشرع	متشرعي
١١٧	٢	هذا	وهذا
١١٧	٨	الامام	الامامة
١١٧	١٤	أما	إما
١٢٠	٣	لرايات	الرايات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢٧	٢	بملان	بملاك
١٢٧	٣	بملان	بملاك
١٣٢	١٥	عبد	عبيد
١٣٤	٤	ذلك	ذلك حاز
١٣٦	٦	برون	يرون
١٣٨	١١	الشبه	الشبهة
١٤٠	١	ودلالة	ودلالة أيضا
١٤٣	١٧	اذ	اذا
١٤٣	١٧	إذ	إن
١٤٥	٩	(١٧)	(١٣٧)
١٤٧	٣	م	ثم
١٤٧	١٦	يكون	يكون من
١٥٨	١٠	الذين	اللذين
١٦٧	٤	حق الدولة أن تعطيهم	حق الدولة الاسلامية أن تعطيهم
١٧١	٢	: (منها ـ يعنى	: (ومنها ـ يعنى

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٧٢	٣	تملك	نملك
١٧٩	٣	ادن	اذن
١٨٢	٦	ملكية	مملكية
١٨٨	١٥	لنكة	لنكتة
١٩٠	١٨	به (٨٥)	به(١٨٥)
١٩٦	٦	هو ان فرداً	هو ان فرداً واحداً
		واحدا	لو
١٩٧	١٣	جوا	جواز
١٩٧	١٨	المجمع	المجتمع
٢٠١	١١	بتقدم	يتقدم
٢٠٤	١٧	وهو	هو
٢٠٨	٩	صدد	بصدد
٢١١	٢	مقير	مقيد
٢٢٤	٧	ادعى	ادعي
٢٢٥	٢	لا	كلا
٢٢٩	٩	(٣٦)٠	(٢٣٦)٠

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٣١	٦	(هذا	(وهذا
٢٣١	٧	د يته لا	د يته) لا
٢٣٤	٤	ردّة	ردّه
٢٤٣	٢	يلر	غير
٢٤٣	٣	الار	الأرض
٢٤٦	١١	شخص	شخصي
٢٥٠	١٠	بجلولاء	بحلولا
٢٥٥	١٨	لنفي	النفي
٢٦٠	٤	مقصور	مقصوراً
٢٦٠	٨	إما	أما
٢٦٢	١٢	صراحه	سراحه
٢٦٢	١٦	ملتقيان	ملتقيتان
٢٦٩	٨	وهكذا	هكذا
٢٧٥	١٥	(أو) يصلب	(أو يصلب)
٢٨٩	١	كن	كون
٢٨٩	٢	كن	كان

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩٠	١٧	لمشروعيته	لمشروعيه
٢٩١	١	و ما	ما
٢٩١	١٧	وح ٣	ح ٣

استدراك ١ : ـ

جاءت العبارة التالية ((أما الوجه الرابع من وجوه التعميم فلا يقاومه هذا الوجه لأن المفروض القطع بالأهمية و يكون عدم الجواز نقضا في الاسلام)) في صفحة (١٠٩) سطر (٧ ـ ٩) .
بينما الصحيح وضعها في نهاية صفحة (١٠٨)

استدراك ٢ : ـ

جاء في صفحة (٣٠٧) السطر الثاني الترقيم (٢٥١) و الصحيح (٢٥٢) و بسببه وقع خطأ في تسلسل الترقيم الى غاية صفحة ٣١١

الفهرست

الموضوع	الصفحة